

KENNETH MINOGUE

POLÍTICA

UMA BREVÍSSIMA INTRODUÇÃO



JORGE ZAHAR EDITOR

Material com direitos autorais





Kenneth Minogue

Política

uma brevíssima introdução

Tradução:

Marcus Penchel

Jorge Zahar Editor

Rio de Janeiro

Título original:
Politics: A Very Short Introduction

Tradução autorizada da primeira edição inglesa,
publicada em 1995 por Oxford University Press,
de Oxford, Inglaterra

Copyright © 1995, Kenneth Minogue
Copyright © 1998 da edição brasileira:
Jorge Zahar Editor Ltda.
rua México 31 sobreloja
20031-144 Rio de Janeiro, RJ
tel: (021) 240-0226 / fax: (021) 262-5123

Todos os direitos reservados.
A reprodução não-autorizada desta publicação, no todo
ou em parte, constitui violação do copyright. (Lei 5.988)

Capa: Carol Sá

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

Minogue, Kenneth R., 1930-
M625p Política: uma brevíssima introdução / Kenneth Mi-
nogue; tradução, Marcus Penchel. — Rio de Janeiro:
Jorge Zahar Ed., 1998

Inclui bibliografia
ISBN 85-7110-459-X

1. Ciência política. I. Título.

98-0777

CDD 320
CDU 32

Sumário

Prefácio 7

1. Por que os déspotas não fazem parte da política 9
2. Os gregos antigos: Como ser um cidadão 19
3. Os romanos: O verdadeiro significado do patriotismo 29
4. O cristianismo e a ascensão do indivíduo 36
5. A construção do Estado moderno 47
6. Como analisar uma sociedade moderna 57
7. Relações entre Estados: Como equilibrar o poder 68
8. A experiência política: I. Como ser um ativista 79
9. A experiência política: II. Partidos e doutrinas 91
10. A experiência política: III. Justiça, liberdade e democracia 101
11. Estudando política cientificamente 110
12. A ideologia desafia a política 119
13. A política sobreviverá ao século XXI? 129

Leituras adicionais 141

Índice remissivo 143

Prefácio

“Em nosso tempo”, observou Thomas Mann, “o destino do homem encontra seu significado em termos políticos.” Isso sem dúvida é verdade para um monte de chatos nas universidades que acham não ser possível desfrutar de um poema ou conduzir um caso amoroso sem, ao mesmo tempo, fazer uma declaração política. No nível de senso comum, esse ponto de vista não é menos tolo que a opinião subfreudiana de que tudo o que fazemos é uma revelação sexual. Como Yeats retrucou a Mann:

Como posso eu, com essa moça aí,
Fixar minha atenção
Na política romana,
Russa ou espanhola?*

A questão é o senso comum. Em política as coisas são reais e as proposições são (mais ou menos) verdadeiras ou falsas. As pessoas sangram e morrem. A política sustenta, com dificuldade, o mundo comum no qual podemos conversar uns com os outros; e os filósofos, que dissolvem a experiência

* “How can I, that girl standing there / My attention fix / On Roman or on Russian / Or on Spanish politics?”

em perspectivas, horizontes, opiniões, valores, dominações, culturas e todo o resto, destroem esse mundo comum. A política é a atividade pela qual se sustenta o quadro da vida humana; não é a vida mesma. O filósofo cético, o relativista moral, o rancoroso crítico social acadêmico, o religioso e o artista visionários têm seu lugar em nossa civilização, mas sua intromissão na política não foi feliz, em especial nos últimos dois séculos. A experiência mostra que a política, dada toda a sua capacidade de ordenar muitos dos caminhos da vida, precisa manter distância dessas aventuras. No entanto a atividade política é a vida humana em sua amplitude, cheia de heroísmo e ambigüidade. Compreendê-la é saber quão variada pode ser, em tal época e em tal lugar.

Esta introdução tenta sumariamente situar a política tanto num contexto disciplinar como histórico. Procura focalizar a teoria e a prática da atividade política sob o prisma do senso comum e, nesse processo, descartar um ou dois erros. Mas o autor compreende plenamente que o erro de um homem pode ser provavelmente o entusiástico compromisso de outro.

K.M.

Setembro de 1994

1 Por que os déspotas não fazem parte da política

Diz a lenda que Harum al-Rachid, califa de Bagdá, disfarçava-se de mendigo para descobrir o que seus súditos pensavam. Cercado pelos bajuladores que se juntam à volta do poder absoluto, só podia perceber a verdade das coisas por caminhos tortuosos. Harum foi o califa que teria condenado à morte Sherazade mas que, encantado com as histórias que ela lhe contou por mil e uma noites seguidas, retardou a execução e acabou se casando com ela. A história é uma famosa imagem do despotismo, sistema de ordem criado pela conquista, baseado no medo e que resulta em capricho.

Num sistema despótico de governo, o princípio último da ordem decorre das próprias inclinações do déspota. Mas o despotismo não é um sistema em que a justiça esteja inteiramente ausente: em geral ela funciona em sociedades altamente conservadoras onde o costume é a lei e os padrões de justiça dominantes são aceitos como parte da ordem natural das coisas. Cada pessoa se encaixa num esquema de inspiração divina. Dinastias surgem e desaparecem de acordo com “as ordens do céu”, como diziam os chineses, mas a vida do camponês pouco muda. Tudo depende da sabedoria do governante. No século XI a.C., enfrentando problemas com

os filisteus, os israelitas foram ao profeta Samuel, seu líder, e pediram para ter um rei ao mesmo tempo juiz e comandante na batalha. Samuel alertou-os contra essa mudança, avisando que tal rei acabaria por se apoderar de suas propriedades e escravizar suas forças. Mas eles insistiram que queriam ser como outras nações e que deviam ter um rei. Naquele contexto do Oriente Médio, “rei” significava um governante que os trataria de forma despótica, bem diferente dos governantes constitucionais da Europa. Deu-se que os israelitas tiveram a sorte de encontrar em Saul, Davi e Salomão uma linha de governantes notáveis que deram a Israel um súbito gosto pela ordem e mesmo alguma glória internacional. A solução dada por Salomão ao problema das duas mulheres que disputavam um bebê é apenas o mais famoso exemplo de sua legendária sabedoria. Mas mesmo esses monarcas se revelaram opressores e, no final, a carga de ter que pagar pelos grandiosos projetos salomônicos dividiu Israel.

“Despotismo” é uma categoria onde cabe toda sorte de trastes, com uma ampla variedade. De uma forma ou de outra, as civilizações não-europeias foram quase invariavelmente governadas de forma despótica. À imaginação ocidental, no entanto, repugnam os déspotas – cruéis faraós, dementes imperadores romanos como Calígula e Nero, exóticos e remotos soberanos chineses ou indianos. Na Europa, o desejo despótico de poder deve ser disfarçado. Por vezes os europeus foram iludidos por algum despotismo envolto nas formas sedutoras de um ideal, como nos casos de Hitler e Stalin. Isso deve recordar-nos que a possibilidade do despotismo não é remota nem no tempo nem no espaço. Muitos países são ainda governados dessa maneira, que pode trazer a dor e a morte a qualquer momento – é como viver num hospício.

Hoje definimos o despotismo (e a ditadura, o totalitarismo) como uma forma de governo. Isso teria horrorizado os gregos antigos, cuja própria identidade (e senso de superioridade em relação a outros povos) baseava-se na distinção que faziam entre seu sistema de governo e o despotismo suportado pelos vizinhos orientais. O que esse contraste revela é que a política está tão no centro da nossa civilização que seu significado se modifica a cada mudança cultural e de circunstâncias. Por essa razão, nosso primeiro gesto ao tentar compreender a política deve ser o de nos libertarmos das crenças irrefletidas atuais. Um dos objetivos deste livro é explicar como é que hoje o que costumava ser uma atividade limitada, conduzida pelas elites de alguns países ocidentais, é vista como inevitável preocupação de toda a humanidade.

Precisamos primeiro examinar o valor que os gregos antigos davam à política. O que os gregos sabiam, acima de tudo, é que não eram orientais. Em geral admiravam a suntuosidade cultural dos impérios orientais, como os do Egito e da Pérsia, mas normalmente desprezavam a maneira como eram governados. Chamavam a esse sistema estranho de “despotismo” porque não parecia diferente da relação entre um senhor e seus escravos. Como guerreiros, os gregos desprezavam o hábito que tinham os súditos de se prostrarem na presença de um governante oriental: achavam que era uma forma inaceitável de desigualdade entre cidadãos e governantes. Mais de duzentos anos depois, herdamos precisamente a mesma rejeição reflexa a nós prostrarmos, em parte porque a linguagem da prostração tornou-se a imagem pela qual a cristandade estabelece a diferença entre o divino e o humano. Quando discutimos esses assuntos, muitas vezes usamos o termo latino “dominação”. O *déspota* grego e o *dominus* romano significam ambos a forma específica de poder exer-

cida pelo senhor de escravos. O uso moderno do termo “ditadura” e a cunhagem de “totalitarismo” no século XX estão entre os muitos sinais recentes da centralidade inabalada dessa idéia na compreensão que temos de nós mesmos.

A essência do despotismo é que não há apelação, prática ou legal, contra o poder irrestrito do senhor. O único objetivo dos súditos deve ser o de agradar. Não há parlamento, oposição, imprensa livre, judiciário independente, propriedade privada protegida pela lei contra a rapacidade do poder – em uma palavra, nenhuma voz pública exceto a do déspota. Essa impotência é, bem estranhamente, a razão pela qual os despotismos são notáveis geradores de esclarecimento espiritual. Começa uma reação contra um mundo governado pelo capricho do poder e súditos sérios abraçam o misticismo, o estoicismo e outras formas de fuga. A essência da vida é então encontrada num reino espiritual além do mundo dos sentidos e a vida social e política é desprezada como ilusória. O resultado, geralmente, é a estagnação científica e tecnológica, exceto a curto prazo.

O despotismo flui tão naturalmente da conquista militar de que se originou a maioria das sociedades que criar uma ordem civil ou política pode ser visto como uma realização extraordinária. Os europeus conseguiram isso em três ocasiões notáveis e em duas delas essa realização entrou em colapso. A primeira foi com as cidades-estados da Grécia antiga, que mergulharam no despotismo após a morte de Alexandre, o grande. A segunda foi com os romanos, cujo próprio sucesso criou um império tão heterogêneo que apenas um poder despótico poderia impedir de se desintegrar. A primeira dessas experiências gerou o estoicismo e outras filosofias de fuga do mundo; a segunda foi a sementeira do cristianismo. Do cristianismo e dos reinos bárbaros ocidentais emergiu a versão

medieval de política da qual, por sua vez, evoluiu a política do mundo moderno. Como vivemos dentro dessa experiência, só podemos capturá-la pela fralda, por assim dizer, e ainda não sabemos qual será seu destino final.

Sabemos, porém, que a rejeição do despotismo em que amplamente se assentou a tradição ocidental é hoje ambivalente. Os últimos séculos sonharam muitas vezes em usar o irresistível poder só encontrado no despotismo para remover as evidentes imperfeições de nosso mundo. O projeto despótico na Europa, mesmo de um tipo filosófico ou esclarecido, fracassaria a não ser que seu verdadeiro caráter fosse disfarçado. Uma vez que a política é em parte um teatro de ilusão, novos nomes e conceitos são fáceis de inventar e no século XX versões totalitárias do sonho despótico construíram vasto laboratório político em que diferentes versões do projeto de criar uma sociedade perfeita foram colocados à prova. O fato de que fracassaram é comumente reconhecido por todos; menos reconhecido é que convulsões tão imensas devem corresponder a tendências profundas em nossa civilização. Entender de política supõe, portanto, o estudo dos sinais que podem nos dizer o que está acontecendo sob a superfície dessa e de outras linhas de falha da nossa civilização.

Uma chave amplamente reconhecida é o estado atual da distinção entre vida privada e mundo público. O mundo privado é o da família e o da consciência individual na medida em que cada um tem suas próprias crenças e interesses. A vida privada seria impossível sem o abarcante mundo público do Estado que sustenta uma estrutura legal apropriada a uma associação por livre-arbítrio. A política só sobrevive se essa estrutura abarcante da lei pública reconhece seus próprios limites. Como disse Péricles no famoso discurso pelos atenienses mortos no primeiro ano da Guerra do Peloponeso:

“Somos livres e tolerantes em nossas vidas privadas, mas em assuntos públicos nos atemos à lei.” A fronteira efetiva entre o público e o privado, tanto na lei como nas atitudes pessoais, está constantemente mudando, é claro. O homossexualismo e a religião, que costumavam ser regulados publicamente, são hoje em grande medida coisas de ordem privada, ao passo que o estupro dentro do casamento e o abuso contra crianças são cada vez mais submetidos à lei. É o fato de reconhecer tal divisão que distingue a política – podemos, de forma imprecisa, identificá-la com a liberdade e a democracia – do despotismo.

Nos despotismos clássicos, tudo na sociedade era propriedade privada do déspota, mas no mundo moderno essa distinção básica passou por séria erosão do outro lado: áreas cada vez mais amplas da vida privada passaram a ser publicamente reguladas. Se qualquer coisa controversa é considerada “política” e se (como reza um lema popular) tudo que é pessoal é político, então nada está fora do controle governamental. Este argumento não é universalmente aceito, mas foi a premissa básica do totalitarismo do século XX, cuja consequência evidente é trancar o indivíduo dentro de um sistema único de controle, destruindo o legado dos papéis distintos e independentes (econômicos, religiosos, culturais, sociais e legais) de que até recentemente desfrutaram os Estados modernos.

Lemas como “o que é pessoal é político” são propostas de ação disfarçadas de verdades sobre o mundo. O significado de tais lemas é muitas vezes obscuro, mas eles contêm implicações adormecidas que podem despertar sob novas circunstâncias e exigir políticas que afrontem outros valores respeitados, tais como a liberdade individual. Dizem que o preço da liberdade é a vigilância – e uma importante forma

de vigilância é prestar atenção à retórica política, que muitas vezes revela como estão indo as coisas.

O começo da sabedoria política é a atenção aos sinais de mudança. Como num teatro de ilusão, a política não revela seus significados ao olho descuidado. A realidade e a ilusão são categorias centrais do estudo político. O problema começa com os próprios nomes das instituições. O predomínio das modas ocidentais faz com que todo país agora tenha algum tipo de vida política e um complemento institucional – parlamento, constituição, uma série de direitos, sindicatos, tribunais, jornais, ministros e assim por diante –, o que dá a entender que mais ou menos a mesma coisa está acontecendo no mundo todo. Nada poderia estar mais distante da verdade. O Japão, por exemplo, tem uma figura chamada primeiro-ministro, mas muitos erros foram cometidos por estadistas estrangeiros que se frustraram ao descobrir que o primeiro-ministro japonês não pode tomar decisões políticas de âmbito nacional da mesma maneira que às vezes tomam governantes de outros países. Em 1936, Stálin promulgou aquela que foi amplamente considerada a mais avançada constituição do mundo, repleta de direitos e garantias para o povo da União Soviética. A realidade era que naquele exato momento Stalin estava promovendo um “expurgo” na elite soviética através de processos forjados. Seus súditos eram executados aos milhões. A mentira não é desconhecida dos políticos, mas muito mais desconcertante é a complexa relação entre as palavras e a realidade.

Acima de tudo, a própria palavra *política*. Quando os conceitos são esticados demais, acabam rachando e perdem a utilidade. A “política” costumava referir-se meramente às ações de monarcas, parlamentos e ministros e às atividades dos engajados politicamente que ajudavam ou bloqueavam

seu acesso à autoridade. Tudo o mais era vida privada ou social. Com a expansão do poder dos governos, quase tudo passou a ser definido, de uma maneira ou de outra, como "político". Podemos mencionar aqui apenas uma das muitas razões para isso. Os governos querendo receber o crédito por todas as coisas boas e as oposições querendo se livrar da culpa por todas as coisas más combinaram-se para difundir a idéia de que todas as coisas, boas ou más, são causadas por decisões políticas. Esta idéia pode transformar súditos em suplicantes do governo, do qual parecem manar todos os benefícios, e isso por sua vez reforça a idéia de que tudo é na verdade político.

Há outra razão pela qual a política ampliou o seu papel e significado. Desde tempos imemoriais a política é na Europa um negócio de monarcas e seus servidores e a história tem sido em grande parte a narrativa de seus feitos. Participar da política é, assim, atingir uma espécie de imortalidade. Quando Fidel Castro tentou pela primeira vez tomar o poder em Cuba, em 1952, e fracassou, defendeu-se no seu julgamento com um discurso em que declarou: "A história nos absolverá." Via-se teatralmente, como um ator no palco da história. Quem quer que busque certa imortalidade histórica entra para a política. Cromwells em potencial não se contentam em ficar "inocentes do sangue de seu país" e terminar no silêncio de um cemitério rural. Eles entram para a política. A Revolução Francesa deu justamente tal fama a indivíduos obscuros como Robespierre, Danton, Marat, Charlotte Corday, St. Just e outros. Os revolucionários são os grafiteiros da história. Esses são casos extremos, pois em geral essa paixão nas suas formas mais brandas foi mitigada com a concessão do voto a todos. O sufrágio universal é, naturalmente, uma forma de inflação que diminuiu o valor do voto, mas permanece

essencial à nossa concepção do que deve ser um homem digno. “Alice deixa sua marca na história” – foi a manchete de um jornal britânico sobre a primeira vez que negros idosos votavam na África do Sul, em 1994.

Nós, modernos (e em especial os que se acham pós-modernos), somos peculiarmente propensos a nos confundir sobre a natureza da política: inventamos engenhosas razões para pensar que nossas idéias são superiores às de nossos ancestrais. Todas as culturas acreditam que suas idéias são as únicas certas, mas as pessoas instruídas são extraordinariamente presas a preconceitos do momento. A doutrina do progresso, por exemplo, sugeria a muitos que *nossas* convicções eram mais grandiosas do que as idéias obviamente imperfeitas do passado. A moda intelectual contemporânea rejeita com efeito a idéia de progresso e enfatiza até que ponto carregamos a marca do nosso tempo e lugar; para essa visão, uma cultura é igual a outra. O que parece uma forma de ceticismo que nos livra da arrogância de nossos ancestrais, pois dá a impressão de reduzir nossas opiniões ao mesmo nível das de qualquer outra pessoa. Tal aparência é uma ilusão. O ceticismo contemporâneo é uma falsa humildade, que mascara a dogmática convicção de que nossa própria abertura torna nosso humanismo relativista superior tanto ao dogmatismo do passado quanto à intolerância de outras culturas.

Quem escreve sobre política deve portanto se acautelar contra os perigos da parcialidade de seu próprio tempo, o que não é certamente menos necessário hoje do que ontem. Esse perigo amplamente reconhecido é a razão pela qual o estudo da política esteve sempre no centro da educação liberal. Os aristocratas gregos e romanos estudavam leis, filosofia e a arte da oratória para realizar a vocação política decidida de berço. A política podia ser a base da educação porque bem cedo se

tornara uma atividade consciente que provocava reflexão, gerando soberba literatura. Filósofos como Platão e Aristóteles exploraram sua estrutura conceitual; historiadores como Heródoto deram vida ao processo com que se desenvolveu; cientistas políticos (por exemplo, Aristóteles) estudaram constituições e o funcionamento das instituições; Esopo transformara a sabedoria política em fábula; oradores famosos, como Demóstenes e Cícero, reuniram as formas de argumentação mais adequadas para persuadir a audiência; poetas escreveram elegias e sátiras sobre temas políticos e as situações políticas foram as que mais instigaram a imaginação de um Shakespeare e outros dramaturgos. Não há forma de compreensão e imaginação que não tenha tomado a política como tema.

Muitos são os espelhos da política, cuja essência só pode ser captada com a consolidação dessas imagens até comporem um esquema coerente de entendimento. O imediatismo dos políticos e também a imparcialidade acadêmica têm muito a oferecer. Temos que tentar incorporar ambos. O que Maquiavel buscava como a "verdade efetiva" da política vem a ser meramente o que é relevante para o ativista. Isso deixa muita coisa de fora. Temos que começar a examinar as idéias, bastante diferentes, daqueles que lançaram os fundamentos da nossa concepção de política: os gregos e os romanos.

2 *Os gregos antigos: Como ser um cidadão*

A política, entre os gregos antigos, era uma nova maneira de pensar, sentir e, acima de tudo, se relacionar com os outros. Os cidadãos tinham riqueza, beleza e inteligência diversas, mas como cidadãos eram iguais. Isso porque os cidadãos eram racionais e a única relação adequada entre seres racionais é a da persuasão. A persuasão difere da imposição por pressupor a igualdade entre aquele que fala e aquele que ouve. Platão nos dá uma nobre visão dessa forma de vida política no seu diálogo *Crítion*. O filósofo Sócrates, sentenciado à morte por corromper a juventude, recusou a oferta de ajuda para escapar de Atenas, argumentando que a fuga seria racionalmente incoerente com seu compromisso com a cidade expresso na maneira como sempre vivera. Até o modo com que foi executado refletiu essa crença básica de que a violência não era uma relação apropriada entre cidadãos: deram-lhe um copo de cicuta para beber. Os gregos obedeciam espontaneamente à lei da sua *polis* e tinham orgulho disso. Sua própria identidade estava inseparavelmente ligada à cidade. O pior dos fados era o exílio, uma forma de morte cívica por vezes imposta pela pena do ostracismo a estadistas atenienses cujo poder se supunha ameaçar a constituição.

Entre os gregos encontramos a maioria das condições da liberdade: uma vida vivida entre iguais, submetida apenas à lei, cada um governando e sendo por sua vez governado. Os gregos foram o primeiro povo na história a criar sociedades com essa forma; com certeza foram os primeiros a criar uma literatura que investigou essa experiência. A política era a atividade específica dessa novidade chamada “cidadão”. Podia assumir muitas formas, mesmo as degradadas formas da tirania e da usurpação, mas numa coisa os gregos do fim do período clássico eram inflexíveis: o despotismo oriental não era política.

Essa é a posição formal e aquelas foram as formas que deixaram marcas tão profundas em nossa civilização. A realidade, sem dúvida, era muito mais complexa. Facções democráticas e oligárquicas travavam amargos combates dentro das cidades. Os agricultores viviam no limiar da miséria e más colheitas podiam lançá-los na escravidão das dívidas. À igualdade dentro das cidades não correspondiam relações de igualdade *entre* as cidades e a guerra era endêmica. Os gregos eram um povo expansivo, loquaz, apaixonado e sua política, muitas vezes, violenta e, por vezes, corrupta. Nada disso explica, no entanto, o fato de terem sido capazes de brilhantes façanhas, como o sucesso em repelir (e no final conquistar) os vizinhos persas. Lendo boa parte da literatura grega da época, constatamos que é fácil vê-los como nossos contemporâneos: por terem sido racionalistas, falam-nos através dos milênios, a nós, seus descendentes culturais, com uma fluência ilusória. Apesar de todos os pontos em comum, no entanto, eles eram imensamente diferentes de nós, em religião, costumes e visão da vida. É essa diferença que torna tão empolgante o estudo de sua civilização.

Os gregos eram humanistas, mas de um tipo marcadamente diferente do humanismo (transformado pelo cristianismo) que se encontra no mundo moderno. Sua proposição básica era a de que o homem é um animal racional e que o significado da vida humana está no exercício da racionalidade. Quando sucumbem às paixões, os homens rebaixam-se vergonhosamente a uma forma de ser inferior. Quando o orgulho, ou *hybris*, leva-os a pensar que são deuses, perdem de vista suas limitações humanas e sofrem a *nêmesis*, o justo castigo, fruto do ressentimento destrutivo dos deuses. O segredo da vida do homem é o autoconhecimento e uma expressão equilibrada das próprias capacidades humanas. Ao deliberar sobre a lei e a política, o homem encontra a sua mais elevada e pura forma de auto-expressão. O que só se poderia desfrutar na vida política da cidade.

Os humanistas em geral vêem os gregos como ancestrais, mas sua visão do mundo tem uma implicação notável (e, em termos modernos, perturbadora). Uma vez que uns são menos racionais que outros, então são também menos humanos. Os escravos em especial são deficientes de racionalidade se comparados aos senhores. Os que examinaram essa visão, sobretudo o filósofo Aristóteles, estavam perfeitamente conscientes de que alguns escravos são mais inteligentes e alguns senhores, estúpidos; apenas expunham o que achavam ser a fundação racional da própria instituição. Também aí as mulheres eram consideradas menos racionais que os homens, embora Aristóteles achasse os bárbaros bastante equivocados ao pensar que elas não eram diferentes dos escravos. A cidadania estava pois circunscrita aos adultos livres do sexo masculino e em algumas cidades nem mesmo a todos eles. A atividade política e a da guerra se confundiam e, portanto, parecia natural que as mulheres se restringissem à vida

doméstica, território que dificilmente poderiam defender como combatentes. Pode parecer que, com esse ponto de vista, os gregos eram prisioneiros dos preconceitos de seu tempo. Imensamente imaginativos, porém, na investigação do mundo, eles não tinham dificuldades para imaginar mulheres fazendo qualquer tipo de coisa: pegando em armas sob a forma de guerreiras amazonas; entrando em greve de sexo para forçar a paz, na *Lisístrata* de Aristófanes; assumindo o papel de filósofas-governantes entre os guardiães da *República* de Platão. Mas tais imagens não correspondiam à realidade cotidiana.

As leis e políticas de uma cidade grega não provinham, portanto, do palácio de um déspota, mas da discussão entre cidadãos conceitualmente iguais na *ágora*, a praça de mercado que também servia em geral de arena política. Os cidadãos gozavam de igualdade perante a lei (*isonomia*, termo às vezes usado como sinônimo de democracia) e oportunidade igual de falar na assembléia. Numa grande cidade como Atenas, milhares de pessoas deviam comparecer a essas reuniões, de modo que os discursantes eram na maioria aristocratas que haviam estudado a arte da oratória ou líderes destacados que conseguiram angariar um grupo de adeptos. Nas democracias, muitos cargos eram ocupados por sorteio, mas os principais funcionários eram eleitos e provinham comumente de famílias poderosas. Na história que Tucídides escreveu sobre a Guerra do Peloponeso podemos ver o processo democrático em ação – por exemplo, no debate ateniense relatado no Livro III sobre a necessidade de punir ou não o povo de Mítilene por se ter rebelado contra a hegemonia de Atenas. Nesse debate, o líder popular Cleon defendeu que se confirmasse a decisão tomada anteriormente de matar os homens e vender as mulheres e crianças como escravas. Cleon

fez um apelo ao realismo: se querem ter um império, argumentou, então devem estar preparados para fazer as coisas cruéis necessárias para preservá-lo. Seu opositor, Diódoto, defendeu a clemência argumentando que a crueldade meramente faria de cada situação de revolta entre os que dependiam de Atenas uma batalha de vida ou morte. Foi Diódoto quem venceu essa animada disputa intelectual.

Os cidadãos que participavam de tais debates viviam suas vidas privadas em unidades domésticas (*oikia*) que eram as unidades produtivas básicas desse mundo antigo. O *oikos* (de que deriva o nosso termo “economia”) era um sistema de subordinação ordenada descrito por Aristóteles: subordinação da mulher ao homem, dos filhos aos pais e dos escravos aos senhores. O lar era a esfera onde os gregos desfrutavam a vida familiar e satisfaziam o básico de suas necessidades materiais: de comida, aquecimento, abrigo, procriação e assim por diante. Ali estava o mundo natural no qual tudo acontecia a seu tempo. Em muitas civilizações, a distinção entre artifício e natureza não é desenvolvida, mas era a base da compreensão grega do mundo. A idéia de que a sabedoria consistia em seguir as injunções da natureza produziu filosofias divergentes, segundo a forma com que se desenvolveu o conceito de “natureza”. A filosofia política grega começou com a reflexão sobre a tensão entre o reconhecimento de que a *polis* era, num sentido, natural e, em outro, uma coisa artificial.

Ao se tornar adulto, o jovem grego podia sair de casa e ir à *ágora*, onde encontrava a liberdade para transcender a necessidade natural e assumir responsabilidades, pronunciando palavras dignas de serem lembradas e realizando feitos que poderiam lhe dar uma espécie de imortalidade. Os gregos do período clássico eram suficientemente conscientes para se

verem como uma cultura distinta e foi ao criar uma compreensão histórica de si mesmos e de seu mundo que abriram novíssimas possibilidades de experiência humana. A política e a história, portanto, nasceram juntas e por isso partilham a mesma concepção sobre o que é o ser humano e o que vale a pena ser lembrado.

A história era a memória das palavras e feitos, e as palavras eram os veículos da memória. Na atividade política, os homens se dirigiam uns aos outros pelo discurso, que é uma habilidade a ser aprendida. Ela requer o domínio de idéias, a construção de argumentos, a capacidade de compreender a audiência, um reconhecimento das paixões dominantes da natureza humana e muito mais. Pela primeira vez na história, as decisões de interesse público eram tomadas à luz do dia e submetidas abertamente à crítica. A arte da retórica foi codificada por professores chamados “sofistas” para o benefício de jovens aristocratas ambiciosos cujo poder dependia da capacidade de influenciar uma audiência popular. Um discurso era uma performance a ser lembrada pelos tempos afora. Tucídides conta a história da Guerra do Peloponeso em larga medida a partir dos argumentos aduzidos em discursos dos que dela participaram; tomados em conjunto, esses discursos formam um completo manual de sabedoria e de loucura políticas.

Essa abordagem do pensamento e da ação políticos foi produto de uma falsa crença formidável, que continua influente até hoje: a idéia de que tudo no mundo resultava de desígnios intencionais. Os gregos acreditavam que suas próprias cidades foram fundadas por figuras semidivinas, como Licurgo no caso de Esparta e Teseu no caso de Atenas. Homens sábios eram às vezes chamados para restaurar algum desses desígnios que houvesse caído em desgraça. Em política,

o caso mais famoso foi o de Sólon em Atenas no início do século VI a.C. Duas características das reformas de Sólon ilustram características essenciais da política grega.

A primeira é que ele teve o cuidado de basear a política em unidades territoriais combinadas a lealdades tribais ou de clã. O moderno eleitorado, que congrega todo tipo de gente que vive em dada região, tem o mesmo efeito de romper lealdades naturais e de encorajar as pessoas a agir politicamente nos mais amplos interesses comuns de uma comunidade.

A segunda é que, depois de fazer suas reformas, Sólon teve o cuidado de deixar Atenas por dez anos para que a nova constituição pudesse ser executada por outros – uma primitiva versão do princípio da separação de poderes. Porque a chave da política, em sentido estrito, é que se trata de uma conexão de cargos abstratos aos quais correspondem deveres e, em princípio, o trabalho pode ser feito por qualquer funcionário competente. Enquanto o despotismo depende da personalidade (e muita vez dos caprichos) do déspota, os governantes políticos agem de acordo com os deveres que correspondem a seus cargos.

O conjunto de cargos pelos quais uma *polis* era governada e as leis que especificavam seu relacionamento formavam a *constituição*. Ao governo sem constituição faltaria o tipo de limitação moral que distingue a política. As constituições funcionam de duas maneiras essenciais: limitam o poder dos detentores de cargos diretivos e como resultado criam um mundo previsível (embora não rígido e imóvel) no qual os cidadãos podem conduzir suas vidas. São as constituições que dão forma à política e o estudo delas levou ao surgimento da ciência política.

Uma ciência política (em oposição ao despotismo) é possível porque a própria política segue padrões regulares,

mesmo que em última análise esteja à mercê da natureza humana da qual deriva. Tudo o que se pode dizer com certeza sobre o despotismo é que, nesse sistema, governantes competentes serão mais cedo ou mais tarde substituídos por governantes loucos ou fracos. O despotismo, portanto, está sujeito a um ritmo fixo de ascensão e queda, como as estações do ano, e isso confirmou a crença grega de que os despotismos, como associações de escravos, não eram livres e pertenciam à esfera irracional da natureza. Mas as constituições, por pertencerem à esfera da racionalidade, podem ser estudadas de uma maneira mais científica, apesar de sua falibilidade básica.

Em primeiro lugar, elas podem ser classificadas de acordo com certas características que revelam tendências dominantes. Em todas as constituições o governante é ou um monarca ou um pequeno grupo de líderes poderosos ou uma assembléia popular. Não há outras possibilidades: o governo deve ser exercido por um, por alguns ou pela maioria. No período clássico da política grega, a principal divisão foi entre Estados oligárquicos, que eram considerados favoráveis aos ricos e poderosos, e as democracias, que respondiam aos interesses dos pobres e eram comumente consideradas violentas e instáveis.

A ciência política grega estudava constituições e generalizava a relação entre a natureza humana e as instituições políticas. Talvez seu instrumento mais poderoso fosse a teoria dos ciclos recorrentes. As monarquias tendem a degenerar em tirania, as tiranias são derrubadas pelas aristocracias, que degeneram em oligarquias que exploram o povo e são derrubadas pelas democracias, que por sua vez degeneram na intolerável instabilidade do regime da turba, que aproveita algum líder poderoso para se estabelecer como monarca, começando todo o ciclo novamente. Esta é a versão da

ciência política que vemos poderosamente exposta mais tarde por um grego chamado Políbio, cuja principal preocupação era explicar a política romana a seus compatriotas; outras versões de ciclo político são encontradas em Platão e Aristóteles.

Conhecimento, como assinalou Bacon, é poder e o conhecimento desse ritmo cíclico da política produziu o pensamento de que as instituições devem ser organizadas de tal forma que o ciclo se rompa, permitindo assim aos Estados alcançar, senão a imortalidade, pelo menos alguma estabilidade duradoura. O segredo para quebrar o ciclo de declínio jaz em duas proposições. A primeira era a de que o governo consiste em um número de funções que podem ser parceladas entre diferentes cargos e assembleias. As decisões executivas requerem um líder, a formulação de políticas requer um pequeno grupo de cidadãos experientes, ao passo que a aceitação das leis e a sensibilidade do governo dependem de formas eficazes de consulta popular. Este é um argumento para criar uma constituição na qual o poder seja distribuído entre um, alguns e a maioria. A segunda proposição é de que a mesmíssima distribuição pode também equilibrar os interesses de ricos e pobres para evitar que quem quer que seja use o poder político com o propósito de exploração econômica. Tal equilíbrio em política era o equivalente da saúde para o corpo e devia manter a corrupção encurralada por muito tempo. Essa é a teoria da constituição equilibrada, que desempenhou um papel central na política do Ocidente. Como teoria ela representa o que os políticos pragmáticos muitas vezes desenvolvem por si mesmos. A constituição inglesa, por exemplo, evoluiu para um equilíbrio entre monarca, Comuns e Lordes e é muitas vezes citada como modelo dessa teoria. Advogados e estadistas eram com efeito conhe-

cedores da teoria e às vezes isso os ajudava a se orientarem, mas as instituições efetivas da política britânica respondiam basicamente às condições específicas da vida na Grã-Bretanha.

Aristóteles pensava que algum elemento da democracia era essencial à melhor das constituições equilibradas, que chamava de “Estado” ou sociedade politicamente organizada. Estudou muitas constituições e tinha particular interesse na mecânica da mudança política: as revoluções, achava, sempre resultavam de alguma reivindicação de igualdade. Quanto a ele mesmo, levantou uma questão, tanto de ordem política como ética, que foi considerada especialmente fascinante: pode um bom cidadão ser um bom homem? Os governantes de certos Estados podem exigir de seus súditos ações erradas. A política grega (como tudo o mais no mundo grego) era teorizada a um ponto tal que muitas vezes se pensou que apenas nos agitamos em volta do limitado conjunto de possibilidades a nós reveladas pela experiência grega. O julgamento político, para colocar a coisa de outra maneira, é uma opção entre possibilidades finitas. Essa visão assume que a natureza humana é fixa; e foi desafiada, especialmente nos tempos modernos, pela visão de que os seres humanos são sempre produto de sua sociedade. Muito poucas possibilidades que discutimos não foram reconhecidas de uma forma ou de outra pelos gregos, que também nos legaram – na verdade, foi sua especialidade – visões do ideal: em filosofia, a *República* de Platão, e em política, a descrição de Atenas colocada na boca de Péricles por Tucídides na sua história da Guerra do Peloponeso.

3 Os romanos: O verdadeiro significado do patriotismo

A política grega era baseada na razão, a romana no amor – amor pelo país, amor pela própria Roma. Os romanos pensavam na sua cidade como uma família e no seu fundador Rômulo como o ancestral comum de todos. Isso era bem diferente dos gregos, para os quais a família significava em nível filosófico meramente aquelas necessidades da nossa natureza animal que a liberdade política transcendia. Foi o grande cristão santo Agostinho que fez muito para que o patriotismo se tornasse a paixão condutora dos romanos, em parte porque ele via nela uma prefiguração do amor que animava os cristãos. *Dulce et decorum est pro patria mori* – “Doce e digno é morrer pela pátria” – escreveu o poeta romano Horácio num verso que por muito tempo representou o mais nobre dos sentimentos políticos. Mas os tempos mudam e, após o vasto morticínio da Primeira Guerra Mundial, esse mesmo verso foi muita vez usado ironicamente para indicar a impotência dos indivíduos apanhados nos esquemas agressivos dos políticos. Como essa mudança se processou é parte importante da nossa história.

As cidades gregas constituíram um episódio fascinante na história ocidental, mas Roma tinha a solidez de uma cidade

única que cresceu até se tornar um império e que do seu próprio declínio criou uma igreja que procurava abranger nada menos que o mundo inteiro. Enquanto os gregos foram teóricos brilhantes, inovadores, os romanos foram agricultores-guerreiros sérios e prudentes, menos sujeitos que seus antecessores a se deixarem levar por uma idéia. Herdamos nossas idéias dos gregos, mas nossas práticas dos romanos; cada civilização deixou uma marca diferente nas várias nações modernas da Europa. A paixão alemã pelos gregos, por exemplo, foi marcadamente maior que a dos britânicos e franceses, para os quais Roma foi o grande modelo. Todos os europeus, no entanto, beneficiaram-se da herança de dois vocabulários bem diferentes com os quais explorar a vida política: o vocabulário político dos gregos – democracia, tirania, polícia, a própria política – e o vocabulário cívico dos romanos – civilidade, cidadão, civilização. Tanto a arquitetura como a terminologia da política americana, por exemplo, são marcadamente romanas.

O vocabulário romano é de fato muito mais fundamental do que o grego, porque o latim foi a língua na qual a política foi entendida não só quando Roma dirigiu o mundo ocidental mas também por uns mil anos depois na Europa, até o surgimento do Estado moderno, no século XVI. Falamos da queda do Império Romano, mas o colapso do poder político de Roma (o império ocidental) ocorreu paralelamente à ascensão do império espiritual do papado. Com efeito, os povos da chamada “Idade Média” (de cerca de 400 a aproximadamente 1500 d.C.) durante muito tempo acreditaram que ainda viviam entre as ruínas de Roma. Por vezes até tentavam revivê-la. Carlos Magno, rei dos francos, foi coroado imperador em Roma em 800 d.C. e o Sacro Império Romano prolongou-se como uma sombra até ser abolido em

1806 por Napoleão, que o substituiu por sua própria dinastia ao mesmo tempo que entulhava a França de monumentos em estilo romano. No começo da era moderna, Maquiavel apresentou a política romana como modelo para a Europa nos seus *Discursos sobre os primeiros dez livros de Tito Lívio* (1518). Há muito a ser dito sobre a opinião de Marx de que a Revolução Francesa foi uma charada com roupagem romana.

Essa Roma que tanto enfeitiçou os europeus forneceu uma variedade de modelos a explorar. No final da Idade Média, Dante admirava o império que havia trazido paz ao mundo, enquanto Maquiavel considerava admirável a virtude da primeira república. Ambos encaravam a história romana como uma série infindável de aventuras fascinantes de um povo que se via na missão de *civilizar* o mundo. Fundada, segundo a lenda, por Rômulo em 753 a.C., Roma foi governada por reis até 509 a.C., quando Tarquínio, o Soberbo, foi expulso por Lúcio Júnio Bruto, líder de uma facção aristocrática supostamente furiosa com o estupro de Lucrecia. O resultado foi que os romanos passaram a identificar a realeza com a servidão, mas ao reformarem a constituição exibiram sua característica criatividade política com uma profunda modificação que no entanto deixou intacto muito da antiga estrutura. Mesmo a monarquia, substituída por dois cônsules que detinham em conjunto o *imperium* da função real, manteve vestígios disso sob a forma de uma autoridade religiosa chamada *rex sacrorum*. O Senado, detentor dos *auspicia* (símbolos e instrumentos de governo), sustentou a continuidade da tradição política romana. Algum lugar foi sempre encontrado para a participação dos plebeus, a outra grande classe romana, mas num Estado então governado por patrícios mais que por um rei acima de ambas as classes, isso

acabou sendo insuficiente. Oprimidos como se sentiam pelos patrícios, os plebeus saíram em massa de Roma e se estabeleceram numa colina próxima. Os romanos resolveram esse problema de maneira típica: com um *foedus*, um tratado que dava aos plebeus uma representação própria no governo, os tribunos da plebe. A história exemplar da política romana consiste em parte nessas respostas constitucionais à crise e em parte nos feitos heróicos de guerra que tornaram possíveis à medida que os romanos foram subjugando seus vizinhos, depois as cidades gregas do sul da Itália e, sobretudo, os cartagineses, contra os quais travaram três guerras desesperadas antes da vitória final. Logo conquistavam a própria Grécia e dominavam todo o litoral do Mediterrâneo, além da Europa ocidental, incluindo a Inglaterra e parte da Alemanha.

A história romana gira em torno dos dramáticos acontecimentos através dos quais a república deu lugar ao império. Júlio César foi assassinado por Marco Bruto, Cássio e seguidores em 44 a.C., mas os assassinos foram derrotados pelo sobrinho de César, Otávio, e seu parceiro Marco Antônio. Quando esses dois se desentenderam, Otávio derrotou Antônio na batalha de Accio em 31 a.C. e voltou a Roma decidido a modificar a constituição para adaptá-la às novas circunstâncias. E fez isso com tal sucesso que o que governou como império manteve nos duzentos anos seguintes a forma de república.

Roma é o supremo exemplo da política como atividade conduzida por homens detentores de funções que claramente limitam o exercício do poder. Quando os romanos pensavam no poder, usavam duas palavras para fazer uma importante distinção: *potentia* significava o poder físico e *potestas* o direito legal e o poder inerente a um cargo; além disso, todas as

funções participavam do *imperium* ou da quantidade total de poder disponível ao Estado romano.

Ambas essas formas de poder, no entanto, distinguiam-se de outra idéia que constituiu a mais característica contribuição dos romanos à política: *auctoritas*. De forma bem significativa, esse termo representava a união da política com a religião romana, que incluía a veneração de famílias e, portanto, dos ancestrais. Um *auctor* era o fundador ou iniciador de algo – uma cidade, uma família, mesmo um livro ou uma idéia. O reservatório de *auctoritas* jazia no Senado como organismo mais próximo dos ancestrais. Era caracterizado por algo mais que uma função de conselho porém menos que de comando e o respeito dos romanos por ele era a verdadeira fonte de sua força política. De forma alguma era um poder político, mas aqueles encarregados de conduzir a *res publica*, a coisa pública, não o ignoravam levemente.

Roma tornou-se fascinante para outros povos à medida que seu poder se expandia e no século II a.C., quando conquistou o mundo helênico, o historiador grego Políbio explicou a seus compatriotas como era esse novo senhor e soberano do mundo. Perito na ciência grega da degeneração cíclica dos governos, Políbio atribuiu o sucesso de Roma ao fato de que não se podia realmente descrever sua constituição como monárquica ou aristocrática ou democrática, pois continha elementos de todas as três. O resultado dessa combinação de poderes, escreveu, “é uma união forte o bastante para suportar todas as emergências, de forma que é impossível encontrar melhor forma de constituição que esta”. Admirava acima de tudo a firmeza com que o Senado respondeu ao maior desastre da sua história: a derrota para Aníbal, o cartaginês, em 218 a.C. Aníbal mandou a Roma

uma embaixada de prisioneiros romanos que foram obrigados a voltar aos seus captores depois de negociar o resgate dos companheiros aprisionados. Os romanos recusaram-se a resgatar seus soldados apesar da gravidade da situação, mas mandaram a delegação de volta a Aníbal, como a honra exigia.

A fama de Roma em grande parte apoiava-se numa força moral evidente a todos que com ela lidavam. O suborno de funcionários era crime capital e se podia acreditar na palavra dos romanos sob juramento. Políbio sentiu a necessidade de justificar essa característica a seus cétricos compatriotas: os romanos, admitia, tinham adotado crenças supersticiosas sobre castigo após a morte, mas somente porque essa era a melhor maneira de tornar as pessoas virtuosas. Os judeus, que entraram em contato com os romanos mais ou menos à mesma época, sentiram admiração parecida por um aliado tão firme: nenhum dos seus generais, observou-se, “fazia qualquer reivindicação pessoal de grandeza através do uso da coroa ou vestindo púrpura”. Naqueles tempos iniciais, predominava o amor pela pátria, mas aos poucos o sucesso e a riqueza começaram a corromper os romanos, que então caíram sob o domínio de formas despóticas de ordem que antes achavam repugnantes. A virtude e a liberdade declinaram juntas. Foi a literatura romana, especialmente a obra de Cícero, que persuadiu posteriormente os europeus de que a virtude era a condição da liberdade.

Arguto como era, Políbio não conseguiu reconhecer essa característica tão antiga em que repousava tanto do caráter distintivo da política romana: *auctoritas*. Esse era o fluido moral em que estava suspensa a convicção romana de que o bem da *patria* deve ter precedência sobre interesses meramente privados (como, por exemplo, o de salvar a própria vida). Essa moral era transmitida em muitas histórias famosas de

heróis romanos. Dentro dessa preocupação maior por Roma, no entanto, os romanos eram imensamente competitivos e mesmo, muitas vezes, rixosos. Escritores de tempos posteriores acharam que essa antipatia entre patrícios e plebeus que pervade os primeiros anos de Roma era uma fraqueza, mas Maquiavel, discordando desse julgamento, pôs o dedo numa das características centrais de toda a tradição política ocidental. Argumentou que o conflito no Estado, na medida em que subordinado ao interesse público, meramente refletia a preocupação romana com a liberdade e com a proteção dos direitos civis. A política romana, como a dos gregos, não emanava de uma suposta sabedoria suprema mas de uma competição livremente admitida entre interesses e argumentos dentro da sociedade. A política ocidental distingue-se de outras formas de ordem social por sua exploração desse tema: o de que além da harmonia que resulta do fato de todo mundo saber seu lugar há uma outra harmonia na qual o conflito é resolvido pela livre discussão e a livre aceitação de quaisquer consequências que resultem do processo constitucional.

4 *O cristianismo e a ascensão do indivíduo*

Até aqui registramos instantâneos da política entre os gregos e os romanos, mas agora podemos exibir o processo de renascimento político num novo cenário. Na Idade Média, a ordem civil na Europa ocidental foi fruto da brutalidade e da violência e pela primeira vez a religião desempenhou um papel independente. Apresentar isso como a grande realização que de fato foi é entrar em choque com o preconceito atual, que comumente encara os termos “feudal” e “medieval” como ofensivos. Mas “feudal” meramente significa uma forma específica de ordem produzida pela violência, enquanto “medieval” é a palavra que os homens instruídos usavam no início da era moderna para se referir ao período de mil anos que os separava dos tempos clássicos. Há muita coisa a ser dita quanto à visão de que os mil anos entre a queda do Império Romano e o começo do mundo moderno constituem o mais importante fio em toda a trama de nosso tecido político.

A Europa como a conhecemos é o resultado de sucessivas ondas de migração de tribos empurradas para o oeste pela pressão de outras à retaguarda. Eram atraídas pela evidente prosperidade e civilização do Império Romano. Deslocando-

se em grandes hordas, esses povos errantes que conhecemos pelos nomes que lhes deram os romanos – hunos, godos, visigodos, anglos, francos etc. – fizeram pressão sobre o império durante séculos, sendo de início absorvidos pela estrutura romana mas depois rompendo-a e destruindo-a. Esses bárbaros fundaram seus próprios reinos nos campos e com o tempo foram se convertendo ao cristianismo. Cada reino tinha um rei e um grupo de magnatas aos quais geralmente se concediam terras em troca de lealdade. Essas concessões temporárias de terras logo se tornaram hereditárias, mas levou séculos para ser retomada a velha estabilidade dos romanos, em parte devido a disputas internas e em parte pela pressão de novos povos errantes em busca de terra e segurança. Os anglo-saxões, por exemplo, conquistaram a Inglaterra apenas para se verem alvo do ataque dos dinamarqueses e, depois, dos normandos. Estes haviam por sua vez se formado a partir de uma série de incursões vikings que no século IX foram engastando uma província no reino dos francos e prosseguiram até criar outro império na Sicília. Nesses tempos conturbados, a única segurança era dada pela proteção de uma classe de guerreiros profissionais. E essa proteção tinha um preço.

A ordem civil teve que ser assim reinventada e aqui temos que considerar três dos elementos a partir dos quais foi construída a civilização da alta Idade Média. O primeiro foi o amor vital pela liberdade herdado dos próprios bárbaros. Apesar da efetiva violência desses tempos, as tribos bárbaras tinham uma poderosa concepção moral e legal de si mesmas como herdeiras de uma lei tribal em que se baseava sua própria identidade. Eram povos cujo orgulho consistia na sujeição daqueles aos quais estavam ligados por juramento. Os reis eram os guardiães da lei. A violência e a desordem resultavam

do fato de que um forte senso moral e de legalidade sobre como tratar a própria comunidade não tinha contrapartida em qualquer noção da importância dos outros. Foram necessárias a religião cristã e a moralidade do amor cortesão para iniciar essa lição. Os europeus encontraram sua própria identidade na submissão à lei que supunham ter herdado dos ancestrais. A lei era, por assim dizer, intocada pela vontade humana e estava destinada a continuar assim por alguns séculos até que começasse a ser nutrida a idéia de que se deve *legislar*. Foi uma idéia que surgiu com o tempo, fruto de renovada familiaridade com o direito romano.

A política nos primeiros tempos medievais vinha a ser, portanto, as relações entre um rei e seus vassalos mais importantes. Concentrava-se em pequenas cortes primitivas e ambulantes. Mas gradualmente esses reis evoluíram de meros líderes tribais a senhores de verdadeiros reinos e a lei de que eram guardiães tornou-se lei da terra, em vez da tribo. Na Inglaterra, os reis ampliaram decididamente o alcance da “paz real” e se fizeram acessíveis aos mais humildes da terra como uma corte de apelação contra a extorsão praticada por seus próprios vassalos diretos. E em todos esses processos locais (cujos detalhes variavam Europa afora) um fato se destacava: a ordem civil tinha que ser construída através do acordo com um grupo de magnatas cujo controle sobre seus próprios rendeiros lhes dava uma posição independente. Este é o segundo elemento crucial para o ressurgimento da política. Sugeriu-se e é plausível que a singularidade do feudalismo europeu resultou do fato de que a Europa é um continente bem irrigado e que sua agricultura, ao contrário da chinesa, da indiana e a do Oriente Médio, não depende da construção de grandes represas e canais de irrigação e do controle de enchentes. Tais empreendimentos requerem um forte poder

central para a mobilização de mão-de-obra e tipicamente deságuam numa forma de ordem despótica. Nos lugares onde o clima melhor distribui o que a agricultura requer, a vida local é relativamente independente do poder central e a autoridade tem que consultar os súditos. Como todas as grandiosas teorias de causalidade social, esta deve ser encarada com cautela, mas sem dúvida encerra parte da verdade. Está claro que a verdade não pode estar toda aí, pois nada na sociedade humana é independente das idéias que as pessoas fazem de sua situação e nenhuma idéia é gerada meramente pela necessidade física.

A teoria, no entanto, de fato ajuda a explicar a estrutura política surgida na Europa na segunda metade do milênio medieval. Por volta do século XI encontramos um mosaico de principados governados por duques e condes, algumas cidades mercantis independentes e o começo de reinos a partir dos quais podemos ver, com uma percepção tardia, o surgimento das nações-estados da Europa. Para o historiador, todas as coisas são contingentes, e a ordem nacional dos Estados europeus firmou-se gradualmente com toda uma sucessão de fatos imprevisíveis. O Tratado de Verdum, em 843, que dividiu em três o reino de Carlos Magno, é em geral considerado o divisor de águas que nos deu a França, a Alemanha e aquele terceiro reino, nunca plenamente unificado, que se estende da Holanda ao norte até Sabóia e Lombardia ao sul. Como outro exemplo de contingência podemos citar a Provença, Estado que teria surgido no sul da França não fosse a cruzada contra os hereges albigenses no início do século XIII, que devastou a região e a submeteu à monarquia francesa. Os reis faziam intrigas, os nobres guerrearavam e foi a mescla de política e acaso que determinou quais das várias línguas e culturas da Europa seriam identificadas

com as nações. Certas modas, no entanto, disseminaram-se por todo o continente. A moda do romance cortesão, por exemplo, parece ter surgido primeiro na Provença e regiões vizinhas, mas teve enorme importância, juntamente com a teologia cristã, na criação de um lugar para as mulheres na civilização ocidental bem diferente do que se vê em outras culturas.

Em toda parte encontramos reis tentando ampliar seus domínios tanto sobre territórios vizinhos como sobre os próprios vassalos. Nesse ponto, a história da liberdade foi uma das instituições e leis que contrabalançaram as exigências do poder dominante nessas pequenas sociedades. O rei da Inglaterra, como fonte de toda justiça, tinha um funcionário, o xerife, em cada condado e seus juizes percorriam o país administrando justiça em resposta a uma série cada vez mais elástica de reclamações e petições chamadas mandados. Mas os nobres, por sua vez, tinham o direito de forçar um rei desnorreado a reconhecer uma traição de sua confiança e obrigá-lo a fazer reparação. O caso mais famoso foi o do rei João da Inglaterra, forçado a ratificar a Magna Carta em Runnymede, no vale do Tâmesa, em 1215; e a Magna Carta passou a ser cultuada como fonte das liberdades inglesas. Na verdade, esse não foi um caso medieval isolado, mas uma crise típica da política medieval. E ilustra uma característica central do desenvolvimento europeu: direitos e liberdades eram primeiro elaborados pela nobreza e os habitantes mais ricos das cidades, comumente no interesse deles, e só então filtrados muito lentamente, ao longo das gerações, para os escalões mais baixos da sociedade. O eleitor de hoje, em outras palavras, herda os direitos inicialmente defendidos pelos barões de outrora. Fossem quais fossem os defeitos dessa experiência histórica, o resultado é que a cultura necessária

para sustentar a liberdade foi completamente testada nos costumes e nas instituições antes que o movimento para a democracia estendesse esses direitos a todos. A democracia surgiu assim nos Estados europeus através de um desenvolvimento orgânico que a sustenta num nível profundo.

A essência da política medieval está no fato de que o rei não podia governar – ao ponto de não poder executar as funções muito limitadas de governo tais como entendidas na época – sem a cooperação de parceiros. Tinha que consultar os nobres, os poderosos da Igreja e, com o tempo, representantes das cidades que podiam contribuir financeiramente. Foi essa situação que gerou a novíssima instituição dos parlamentos. Estes têm uma história complicada, muito diferente em cada um dos reinos europeus. A França, por exemplo, tinha tanto os *parlements*, que eram essencialmente instituições produtoras de leis, como os Estados Gerais (*états généraux*), consultivos. Os reis precisavam dos parlamentos para aprovar tributos e às vezes para dar peso à política real em questões internacionais. Os súditos valorizavam os parlamentos na medida em que ofereciam a oportunidade de influir na lei e criavam garantias contra o abuso de poder. A história do parlamento inglês é talvez a mais complicada de todas; é também a mais significativa, uma vez que as instituições parlamentares caíram em desuso na maior parte da Europa no começo da era moderna e só foram ressuscitadas como instrumentos de democracia liberal no século XIX a partir do modelo que sobrevivera com tanto sucesso na Inglaterra. Mas o que faz dos parlamentos um exemplo quase puro de criatividade política é que respondem às exigências do momento. Sem que isso fosse planejado, acabaram se tornando instrumentos essenciais da democracia, mas demorou bastante para que inspirassem a reflexão sobre tais

aspectos abstratos de seu funcionamento como organismo representativo.

O terceiro elemento da política medieval é o mais importante de todos. Diz respeito à religião, que consiste nas crenças e percepções de uma civilização sobre o fato de estar vivo. Os gregos e romanos dispunham de uma religião cívica, em que não fazia sentido distinguir entre a participação na Igreja e no Estado: o mesmo conjunto de instituições abrangia ambas as funções que no Ocidente distinguimos de forma tão clara. No período clássico, a importância da vida humana consistia em mostrar racionalidade e servir à república. Com a ascensão do cristianismo a uma posição dominante no Império Romano, por volta do século IV, criou-se uma situação religiosa bem diversa. Nascia-se ateniense ou romano e a religião já fazia parte do pacote. Mas só era possível tornar-se cristão com a adoção de certas crenças. Além disso, o cristianismo era uma religião de livro, o que valorizava a educação e a alfabetização. Em parte por causa disso, o cristianismo logo virou uma estrutura tão complicada de crenças, sentimentos, injunções e rituais que exigiu vasta reflexão intelectual, incluindo a filosofia, para integrá-la num todo coerente. As crenças são vulneráveis e exigem guardiães de sua pureza ou ortodoxia, pois é bastante considerável a capacidade humana para entender mal ou, quem sabe, entender bem demais. A elaboração da fé cristã a partir dos materiais relativamente frágeis encontrados no Novo Testamento foi obra dos concílios eclesiásticos ao longo de vários séculos e de certa forma, de uma forma importante, essa obra nunca cessou. Começou com as epístolas de são Paulo na primeira geração e continuou nos primeiros séculos do cristianismo. Quando da morte de santo Agostinho, em 430, a estrutura básica (e uma imensa e intrincada superestrutura

a partir da qual se deviam definir as heresias) já estava pronta. A possibilidade perigosamente destrutiva de crenças heterodoxas é, naturalmente, a fonte de muito da intolerância que se encontra na história do cristianismo, da qual a Inquisição se tornou emblemática. Mas é também a fonte de muito da vitalidade intelectual da civilização cristã.

Nessas elaborações o cristianismo revelou-se uma religião de desafio moral. Os seres humanos eram obra do criador do universo. Eles traíram sua confiança ao pecar mas foram redimidos pela missão divina de Jesus. A vida humana era um período de desafio e teste, após o qual algumas pessoas alcançariam a vida eterna. Outras, talvez a maioria, teriam um destino diferente e muito pensamento se aplicou a descobrir qual seria – a elaboração medieval dos tormentos do inferno deram o tom da vida humana durante séculos. O que essa religião dizia era que cada um era guardião de sua própria alma e responsável por ela perante Deus. A morte não era escapatória para essa terrível responsabilidade, pois o julgamento continuava além-túmulo. E se aplicava tanto aos grandes como aos humildes. A religião e a filosofia de gregos e romanos eram, devemos lembrar, altamente elitistas. A plena humanidade só era possível ao herói ou ao filósofo, ao passo que os escravos e em certa medida as mulheres constituíam espécimes inferiores de um ideal. O cristianismo muitas vezes reverteu esse juízo: os humildes é que estavam mais próximos do espírito amoroso que se supunha exigido por Deus. Isso incluía particularmente as mulheres, que ficaram entusiasmadas com uma fé que pregava a paz e o amor.

Alguns entusiastas das repúblicas antigas – Maquiavel e Nietzsche são exemplos de tal linha de pensamento – consideravam esse aspecto da fé cristã uma fraqueza, um pietismo

hostil à vitalidade e senso de honra do guerreiro. O que quer que pensemos disso, não devemos concluir que a *respublica christiana* da Idade Média fosse marcadamente pacífica ou obediente. A Igreja de fato procurava estimular a paz e a humildade entre reis e aristocratas intratáveis, brigões, mas também pregava as cruzadas, a maioria das quais pretendia tirar Jerusalém, pela força bruta, das mãos do Islã. Por mais que o púlpito reiterasse a exortação de Romanos 13, em que são Paulo conclama os cristãos a obedecer aos poderes terrenos, a vida na Europa era notavelmente turbulenta e rebelde. A verdadeira importância que o cristianismo teve para a vida política está na transformação que operou nos valores humanos.

O cristianismo afirmou a igualdade sob os olhos de Deus em cada alma humana. E o valor de cada indivíduo está não em sua participação na razão universal, mas numa personalidade que responde ao desafio do pecado. Os filósofos achavam difícil descrever essa noção de personalidade e tendiam a reincidir na definição clássica da vida moral como um debate entre a razão e as paixões. Mas com o surgimento do protestantismo e da Reforma no século XVI, começava a ficar claro para todos, tanto protestantes como católicos, que os seres humanos modernos devem ser concebidos em termos de *vontade*, embora não num sentido superficial que possa identificar vontade meramente com fazer o que se quer. O cristianismo desviou a atenção humana da conquista política e das coisas materiais do mundo para o cultivo de uma vida interior — e a emergência do mundo moderno é a lenta construção de uma sociedade em que essa preocupação com a vida interior poderia ser plenamente equilibrada com o envolvimento no mundo. O mundo moderno é, claro, um processo dinâmico e, nesse sentido, o individualismo há

muito deixou para trás o seu auge, mas seus escombros podem ser vistos à nossa volta, nos livros *best-sellers* sobre como alcançar a felicidade através da plenitude interior e na popularidade da idéia dos direitos humanos, que não seriam concebíveis exceto como produto da tortuosa jornada da teologia cristã.

A religião cristã transformou o Império Romano e permitiu que novos rebentos espirituais crescessem em meio à decadência do seu poderio civil e militar. O Império Romano do Ocidente transformou-se na Igreja Católica Romana, as províncias romanas tornaram-se dioceses, o poder do papa cresceu à medida que o do imperador declinava, o mito fundamental de Rômulo passou a enfocar Jesus como fundador da Cidade de Deus e os conceitos do direito romano aplicaram-se a explicar as relações entre o Velho Testamento e a revelação do nazareno. Os textos sagrados orientavam a vida. Jesus dissera: “Tu és Pedro e sobre esta pedra construirei minha Igreja.” Os sucessores de Pedro, como bispos de Roma, construíram um poder que veio a subjugar o continente e, com o tempo, o mundo todo. Forjou-se uma aliança entre esse poder sagrado e o dos monarcas com a transformação da investidura dos reis na cerimônia religiosa da coroação. A Igreja faz do casamento um laço sagrado e não apenas social. Por volta do século XI, o papa podia enfrentar os mais poderosos governantes seculares em pé de igualdade e controlar altos negócios de Estado. A Europa era espiritualmente governada por um monarca absoluto cujos agentes estavam encarregados da regulação de amplos setores da vida. A própria arquitetura européia era dominada por imensas catedrais nas cidades e pelas igrejas encontradas em toda aldeia, do Mediterrâneo ao Báltico. Com o tempo, o poder papal fracassou por querer abarcar o

mundo com as pernas e os governantes seculares reafirmaram-se. A partir de 1309, o papado passou em Avignon muitos anos à mercê do rei de França antes de voltar a Roma no século seguinte. Mas havia marcado de forma indelével a estrutura da política européia, tornando-se, juntamente com a nobreza, um outro poder que os reis tinham que contrabalançar na construção de seus reinos.

5 *A construção do Estado moderno*

Escolha onde foi que o reino medieval deu lugar ao Estado moderno: a maioria dos estudiosos aponta o século XVI, mas um século é muito tempo e os historiadores muitas vezes encontraram supostas características feudais na vida européia até a Revolução Francesa e mesmo depois. O “Estado moderno” é uma expressão abrangente que abriga muitas formas políticas diversas.

A religião está no centro da história. Uma confusão de heresias no final da Idade Média acabou em cisma aberto depois de 1517, quando Lutero desafiou o papa pregando suas teses na porta da igreja de Wittenberg. A religião determinava a política porque a coisa mais importante na vida da maioria das pessoas era a salvação eterna e as comunidades relutavam em tolerar crenças desagradáveis a Deus. A Reforma e a Contra-reforma do século XVI criaram enorme entusiasmo espiritual e muito da política da Inglaterra nesse período teve a ver com os mártires que tentaram salvar o país da heresia ou, ao contrário, impedir que ele afundasse de novo na superstição papista. E a importância política dessas paixões está no fato de que a sociedade civil da época era vista como

uma associação de fiéis. Rejeitar as crenças comunitárias fundamentais era como que uma emigração interna.

A política do Estado moderno é produto de dois movimentos conflitantes: os reinos tendiam sob certos aspectos a fragmentar-se e a se unificar em outros. Monarcas centralizadores adquiriram os poderes concentrados da soberania, mas ao mesmo tempo tanto os indivíduos como as classes estabelecidas eram capazes de usurpar privilégios e costumes, alguns dos quais vindo a ser definidos no nascente vocabulário dos "direitos".

No período inicial, os nobres constituíam um elemento de crescente desordem. Eram uma classe guerreira com pouco a combater a não ser uns aos outros, e por toda a Europa as guerras civis e as desavenças locais ameaçavam uma volta às condições primitivas. A Guerra das Duas Rosas na Inglaterra, durante os trinta anos que precederam a ascensão dos Tudor em 1485, não passou no essencial de oportunismo aristocrático sedento de poder, mas as guerras religiosas francesas do século seguinte combinaram a ambição da nobreza com entusiasmo religioso. A guerra civil inglesa a partir de 1642 e a Guerra dos Trinta Anos na Alemanha, à mesma época, foram vistas como parte da longa transição do poder localizado medieval para o Estado centralizado moderno. A reação comum à guerra civil é um entusiasmo pelo governo absolutista. São necessários dois ou mais para brigar, por isso fazia sentido concentrar todo o poder nas mãos de um soberano para que a conformidade a suas leis garantisse a paz. Tal governante, no entanto, poderia perfeitamente usar mal o seu poder. E muitos temiam claramente a possibilidade de despotismo. Assim, falando da morte do pai, tranquiliza o príncipe Hal na segunda parte de *Henrique IV*, de Shakespeare:

Irmãos, misturais vossa tristeza a algum medo:
Esta é a corte da Inglaterra, não a da Turquia.*

A nova política girava em torno de uma corte e esta logo perdeu sua mobilidade medieval, assentando-se em um ou mais palácios grandiosos que ditavam o gosto e o luxo da moda. Surgiu uma nova criatura: o cortesão, cujo objetivo era a autopromoção e cuja habilidade era agradar. A nobreza foi assimilada à corte e descobriu que tinha de se educar para preservar o papel tradicional de conselheira do rei. Era um papel perigoso. Leis contra a traição floresceram no início da era moderna e os aristocratas que faziam o jogo do poder raramente estavam muito longe do cadafalso. O perigo era particularmente grande para aqueles cujos laços de família tornavam possíveis candidatos à sucessão. Elizabeth I, embora relutante, concordou com a execução de Mary Stuart, rainha de Escócia, porque viva ela ameaçava se tornar um ponto de convergência para uma rebelião católica. De forma mais ampla, a opinião pública agitava-se, especialmente nas cidades, estimulada pelos panfletos e volantes que a invenção da imprensa disseminava. Por volta do século XVII, esse público mais amplo começava a desempenhar um papel independente na política. O exército de Cromwell estava cheio de homens notáveis que haviam pensado profundamente sobre Deus e os reis e que podiam se expressar de forma direta e vigorosa como fizeram nos Debates Militares de Putney em 1647.

Acertadamente vemos a vida na corte, no início da era moderna, como um mundo sinistro, melodramático – lem-

* "Brothers, you mix your sadness with some fear: / This is the English, not the Turkish Court."

bramo-nos de Thomas Morus ("servo fiel do rei, mas primeiro de Deus"), Ana Bolena, Jane Grey, Essex e muitos outros cujo fim no cadafalso inspirou narrativas literárias. Apostar a própria vida no jogo político continuou sendo uma opção mortal até o começo do século XVIII, época a partir da qual só o melodrama revolucionário recolocaria o risco da morte e da prisão. Nas modernas democracias liberais, os políticos esperam tranqüilamente morrer na cama. No mundo moderno, só os despotismos recorrem ao pelotão de fuzilamento ou às ciladas.

A política de alto risco do início da era moderna era fruto da insegurança dos governantes. Nas democracias modernas, a tese falsa é de que basicamente os governantes estão em harmonia com os governados, mas a mera autoridade necessariamente distancia uns dos outros. A intimidade e franqueza totais são uma indulgência perigosa para os governantes, que também dependem em certa medida das esperanças e medos dos governados. No despotismo, essa distância é em geral reconhecida fazendo-se do governante um deus. O surgimento da atividade política, de forma bem típica, rejeita tal opção e, sob certo ponto de vista, a história da política é a da exploração de expedientes que minimizem, ainda que não possam eliminar, a distância entre governante e governados. Na *polis* grega e na república romana, por exemplo, podia-se confiar em um certo espírito público para dar aos governantes e aos governados uma base comum de ação. No reino medieval, o rei era o líder dos vassalos, por sua vez responsáveis pelos que estavam abaixo deles. O governo era uma relação moral. Os reis empenhavam-se numa atividade dita "política" ou "diplomática" (que incluía a crueldade e a hipocrisia) no relacionamento com os poderosos de fora, mas pelo menos em princípio não precisavam ser diplomáticos,

“políticos”, com o seu próprio povo. O advento da modernidade, no entanto, tornou necessária a prática da “política”, da “diplomacia”, no trato com os próprios e turbulentos súditos. Muitos destes eram agora letrados e tinham opiniões políticas e religiosas próprias, bem definidas, que poderiam levá-los a apoiar uma mudança de regime. A heterogeneidade de uma sociedade individualista, combinada com o problema da manutenção da ordem em grandes Estados por meio de leis abstratas, gerou a “nova política”.

Esta nova política materializou-se primeiro nas cidades italianas em que repúblicas civis deram lugar a governos tirânicos de aventureiros autoritários que mantinham a paz pelo exercício de um poder irrestrito. Ao contrário do monarca medieval, relativamente seguro na sua posição e status religioso como o ungido de Deus, *il signore* tinha que ser desconfiado e cauteloso. Seu governo inseguro estava sempre sob ameaça de conspirações ou alianças que poderosas famílias do reino poderiam fazer com Estados vizinhos. Essa “arte do Estado” (como foi chamada a nova política) com o tempo fez da justiça uma mera preocupação de fachada e concentrou-se no cínico aconselhamento sobre como manter o poder – que sempre figurara, mas em geral de forma secundária, nos relatos tradicionais sobre a arte de governar. Um príncipe desse tipo devotava-se pois inteiramente à “política”, cuja parte mais importante talvez fosse a utilização de instrumentos de controle para manter a lealdade dos súditos a seus interesses. *O Príncipe*, de Maquiavel, é um manual dessa arte cujos preceitos seriam mais tarde resumidos na fórmula de Botero: “razões de Estado.”

Aí, portanto, estava uma concepção inteiramente nova de política, nova pelo menos na minúcia da sua teorização. Os contemporâneos viram-na ora como uma forma de

realismo (“a verdade efetiva” da política, como colocou Maquiavel), ora como um sinal dos tempos corruptos e degenerados. O padrão com que se devia medir essa corrupção era a tradição da república clássica tal como definida por Cícero e transmitida por muitos dos seus sucessores tanto no mundo romano como na época medieval. Nessa concepção de política, a suprema preocupação do governante era com a justiça e o estímulo à virtude em toda a cidade, pois era da virtude que dependiam em última análise a paz e a boa ordem. A idéia da república clássica inspirou uma tradição de pensamento que, derrubada pela nova política das razões de Estado no início da era moderna, seria amplamente preservada nos escritos dos filósofos, utopistas e panfletários. Sobreviveu para passar por intermináveis transformações na complexa história do pensamento político moderno. O ambíguo Maquiavel descreveu essa concepção do Estado nos seus *Discursos sobre os dez primeiros livros de Tito Lívio* e ela se disseminou. A nostalgia de um mundo perdido da república foi o contraponto da lealdade à monarquia no início da era moderna e dominaria a crítica iluminista ao *ancien régime* no século XVIII. Em termos republicanos e na opinião de muita gente da prudente classe média, a monarquia parecia perdulária, belicosa e exploradora, uma afronta à humanidade. Com efeito, o monarca mal diferia de um tirano. Thomas Hobbes atacou essa doutrina no *Leviatã* (1651), argumentando que tal idealismo causava imenso derramamento de sangue na Europa ao fazer de jovens letrados tolos seguidores de homens ambiciosos.

Hobbes respondia a novos problemas. Um dos quais era que a dissensão religiosa ou a ambição aristocrática podiam mergulhar um Estado moderno na guerra civil. Outro problema era o individualismo, pois mesmo os indivíduos

podiam entrar em conflitos destrutivos uns com os outros sobre religião, virtude, política e muitas outras coisas. Foi na verdade essa mesma diversidade de opiniões do mundo moderno (junto com o fato de que as monarquias modernas eram grandes demais para ter o mesmo tipo de vida pública das cidades-estados) que reduziu o modelo republicano clássico a nada mais que uma sedutora lembrança. A forma que Hobbes arranjou para expressar isso foi dizer que a única coisa básica com que todos os homens concordariam era que a morte, e especialmente a morte súbita, constituía o mal supremo. Sua solução teórica para esses problemas reproduzia o que na verdade vinha ocorrendo na prática: cada Estado deve ter um poder soberano com autoridade para impor o acordo necessário a uma existência pacífica. A idéia de soberania fora anteriormente explorada pelo jurista francês Jean Bodin (*Seis livros da comunidade*, 1576). A soberania, disse Bodin, era “esse poder absoluto e perpétuo investido numa comunidade, chamado em latim de *maiestas*”. Mas enquanto Bodin baseava seu Estado nas famílias, Hobbes enfatizava os indivíduos dilacerados entre a paixão da glória e o medo da morte. A fonte da autoridade soberana está no consentimento do próprio povo; com efeito, ele só se tornou povo verdadeiramente ao indicar o soberano como seu representante.

A teoria da soberania ressalta um dos problemas centrais em política. Concorde-se de forma universal que a liberdade consiste em viver dentro da lei. Mas as leis podem ser feitas. Qual é, então, a posição do legislador? Se ele está sob o regime da lei, não pode fazê-la; se está acima da lei, seus súditos perdem a garantia contra a opressão que lhes é necessária para serem livres. Hobbes naturalmente concordava que os súditos de um Estado moderno devem ser governados pela lei, não

por caprichos despóticos, mas as condições modernas exigem que os governantes tenham poderes discricionários para lidar com situações especiais. Nesse nível teórico, o problema não pode ser resolvido. Há sempre, em outras palavras, um elemento de risco em dar o poder necessário a uma autoridade soberana. O argumento prático é de que a alternativa a isso é pior, pois sem poder soberano o súdito não tem proteção contra a agressão dos outros.

Essa lógica põe a nu os ossos de um caso extremo. Povos mais confiantes ou quem sabe meramente despreocupados dos perigos podem muito bem pensar que o Estado deve basear-se no contrato moral entre pessoas razoáveis, num pacote de receitas morais chamado lei natural ou (mais tarde) direitos naturais. Isso deveria resolver o problema dos perigos da soberania. John Locke, jovem contemporâneo de Hobbes, criticou-o implicitamente nos seus *Dois tratados de governo* (1689) ao ridicularizar a idéia de se dar a qualquer indivíduo o poder total de determinar os direitos dos súditos; fazê-lo seria “pensar que os Homens são tão tolos que tomam cuidado para evitar os Males que lhes possam causar. *Doninhas* ou *Raposas* mas ficam contentes em, e ainda acham Seguro, ser devorados por *Leões*”.

A confiança de Locke em que os homens concordarão com a lei natural tornou-o insensível a um problema que está no cerne tanto da prática como da teoria do governo moderno. Os conflitos entre Thomas Morus e Henrique VIII, entre o juiz Coke, presidente da Suprema Corte, e Jaime I, entre o parlamento inglês e Carlos I exemplificam a permanente tensão entre o que o governante acha necessário ao Estado e o que os legisladores decidem como permissível. O caso Watergate, que derrubou o presidente Nixon nos Estados Unidos, e os feitos do Comitê de Segurança Pública durante

a Revolução Francesa são exemplos bem díspares dessa mesma tensão básica. Na prática, a democracia e a separação de poderes são algumas das formas em que se alterou o poder soberano para que não possa se aproveitar do poder do Estado. Os conceitos de lei natural, direitos, consentimento, nacionalismo e vontade geral são teorias que num grau ou em outro oferecem pelo menos um alívio para o problema. Mas já se reconheceu que mesmo no mais bem regulado dos mundos o poder político é necessário mas perigoso. Nenhuma precaução pode garantir segurança completa.

Esse problema tornou-se cada vez mais agudo porque a tecnologia moderna aumentou continuamente o poder efetivo à disposição do governante. A pena e a tinta permitiram o desenvolvimento de uma burocracia cujos registros desafiavam a melhor das memórias. Identidades e passaportes podiam ser expedidos e checados, as fronteiras traçadas com precisão nos mapas (como aconteceu pela primeira vez com o Tratado de Vestfália, em 1648). Os explosivos tornaram inúteis as fortalezas e castelos da aristocracia e a censura e controle da imprensa ajudavam os governantes a de certa forma decidir as idéias a que seus súditos podiam ter acesso. Mas é óbvio que o significado da tecnologia moderna para a política aumenta ou diminui de acordo com o nível de unificação ou de fragmentação do poder. Os governos podem perfeitamente ter aumentado o seu poder com a tecnologia de vigilância disponível no final do século passado e primeira metade deste, porém mais recentemente o turismo, os computadores e a mobilidade geográfica do homem produziram o efeito contrário.

Fica logo claro que o Estado moderno virou inteiramente de cabeça para baixo a idéia de política e que isso aconteceu em resposta à mudança religiosa. No período clássico, os

homens achavam no serviço do Estado o que mais satisfazia sua natureza. Os europeus modernos, como indivíduos preocupados acima de tudo com a salvação, em geral consideraram como função do Estado meramente garantir a paz necessária à realização dos projetos individuais. A visão liberal do Estado é apenas uma versão secular dessa atitude. Era de se esperar que tais governos fossem fracos e divididos, mas na verdade o Estado moderno foi notavelmente forte e durável. O filósofo alemão Hegel apelou à hipérbole ao definir o Estado, em seus *Princípios da filosofia do direito* (1821), como “a marcha de Deus sobre a terra”, mas expressou de maneira profética a ligação entre o Estado e o destino cósmico sentida por muitos europeus desde o seu tempo e comprovada pelas grandes guerras dos últimos dois séculos.

Dos decrepitos reinos da Idade Média surgiu assim uma nova e fascinante peça do mecanismo institucional chamada “Estado” – tão fascinante que varou o mundo. Era o que os seres humanos podiam construir de mais semelhante à onipotência e, num mundo tecnológico, logo se tornou o alvo dos sonhos. Que defeitos da condição humana ele não poderia, se entendido de forma adequada, remediar? Duas atitudes contrastantes revelam o ritmo da política moderna. A primeira é a visão liberal do Estado, herdeira das concepções medievais de liberdade e realza como defensora de uma ordem civil a ser usufruída. A segunda é a arte do Estado como algo repressivo, erguendo-se contra as aspirações dos súditos explorados, o Estado como problema, porque é uma coisa repressiva que precisa ser humanizada. É essa segunda visão deu origem à aspiração de transcender completamente o Estado e criar uma república perfeita na qual a brecha entre governante e súdito, inevitável em política, seja inteiramente preenchida. A política moderna é, em larga medida, um diálogo entre essas duas alternativas.

6 Como analisar uma sociedade moderna

Como podemos visualizar um Estado moderno? Quanto mais complicado o mundo, mais difícil é sua compreensão. Mas podemos abordar o problema lembrando que a maioria das associações civis, quando não eram naus pilotadas pelo Estado, eram corpos políticos. As associações políticas devem ter um cabeça, um líder, para governar e armas ou guerreiros para se defender. Os conselheiros são a cabeça, os mensageiros o sistema nervoso e a agricultura a barriga desse corpo complexo, como disse o patrício romano Menênio Agripa (conta Plutarco) para convencer agricultores irados a não se rebelarem contra a liderança do Senado. Shakespeare usou muitas vezes essa imagem do corpo político e ilustra a questão com outra metáfora, esta musical, nas famosas palavras de Ulisses em *Troilo e Cressida*:

Tire apenas um grau, desafine tal corda
E ouça a desarmonia que se produz. Cada coisa se opõe
Em pura discordância.

* "Take but degree away, untune that string / And hark what discord follows. Each thing meets / In mere oppugnaney." (N.T.)

A imagem do Estado como um corpo sugeria que ele constituía uma estrutura unificada, integrada, em que cada elemento deve desempenhar a sua parte em uma harmonia geral. Os indivíduos e grupos dentro do Estado não tinham importância exceto como criaturas sociais. A relação da parte com o todo, como dizia São Tomás de Aquino, era a do imperfeito com o perfeito.

O cristianismo foi um terremoto que abalou os alicerces dessa concepção de harmonia civil, mas o notável foi que por quinze séculos a arruinada estrutura clássica manteve-se de pé. Seguindo Maquiavel, vimos que a tensão entre o ideal de harmonia civil de um lado e, de outro, as práticas um tanto turbulentas de antagonismo na vida pública grega e romana foi uma das fontes da liberdade. No entanto, o ideal de obediência harmônica nunca capitulou inteiramente à visão realista de que o Estado moderno é um equilíbrio de forças divergentes. O cristianismo explorou a idéia da harmonia ainda que ao mesmo tempo a minasse, em parte rebaixando a política a instrumento meramente temporal de sustentação da paz e da justiça na terra, em parte alçando o cuidado com a alma do indivíduo à condição de coisa mais importante na vida.

O cristianismo ensinou os europeus a viver em uma sociedade dividida e alguns tentam desde então restaurar a unidade perdida. O indivíduo cristão viu-se como parte não de um mas de dois corpos unificados, a Igreja e a comunidade civil, *sacerdotium* e *regnum*. O direito medieval foi também bastante ágil em responder a uma população ativa e cheia de vitalidade com a criação de novos corpos legislativos, como as guildas e as universidades, de que o indivíduo era parte integrante. Tais corpos dentro de corpos, de certo modo, acostumaram os europeus às transformações da modernida-

de. O novo Estado soberano, de certo ponto de vista simplesmente um ajuntamento de súditos iguais sob as ordens de um soberano, era também um corpo complexo e altamente articulado.

A essência da modernidade está no desenvolvimento desse novo senso de individualidade: a crescente disposição de levar a vida de acordo com os próprios talentos e inclinações, em vez de meramente preencher o lugar em que a pessoa nasceu. A obra pioneira do individualismo realizou-se na esfera religiosa, na qual buscar a realização das próprias inclinações – aqui envolta na roupagem de uma coisa novíssima chamada “consciência” – era menos um direito que um dever. A Reforma deixou em dificuldades muita gente cujos governantes impunham uma religião inaceitável, que contrariava suas inclinações e levava essas pessoas a emigrarem. Alguns, como os peregrinos que demandaram a América, fundaram sociedades inteiramente novas que pudessem refletir de maneira plena o que eles achavam correto, enquanto outros tentaram transformar a Inglaterra ou a Escócia ou os cantões suíços em lugares de devoção às suas crenças. Mas outras tendências, como as de ganhar dinheiro, de arriscar a própria fortuna, de guerrear ou de dedicar a vida à arte, também fizeram parte dessa dissolução da tradicional estabilidade. Foi particularmente nas cidades que os indivíduos insistiram em buscar as suas inclinações. O clímax de tal movimento foi no século XIX, quando milhões de europeus, por assim dizer em busca do tipo de Estado que melhor servisse a seus interesses, emigraram para o Novo Mundo. Foi exatamente essa busca de oportunidades que construiu as Américas, mas ainda mais importante foi o fluxo do campo para as cidades em todo o mundo ocidental.

Não era mais plausível ver esses indivíduos independentes e migrantes como meros contribuintes de um único corpo de atividades. Eram certamente súditos e cidadãos, mas tinham também vidas privadas e grande número de atividades sociais para as quais o Estado funcionava apenas como um guarda-chuva. No início da era moderna, portanto, o Estado e a sociedade passaram a ser explicitamente diferenciados. Aristóteles tinha definido o homem como um animal político, mas já para Tomás de Aquino, no século XIII, o homem era político *e social*. Chegado o século XVII, a maior parte das teorias sobre o contrato social distinguia os primórdios da sociedade, de um lado, da construção do Estado, de outro. A sociedade podia mesmo ser considerada uma forma autônoma de associação.

A *sociedade*, portanto, nasceu do *Estado*. Não foi de modo algum o último tipo de associação a se destacar do Estado por tal processo de abstração. O crescimento do comércio europeu revelou que os seres humanos também desempenhavam papéis como produtores, distribuidores e consumidores de mercadorias. Nesses papéis, era comum parecerem marionetes dos preços. O dinheiro sempre pareceu aos filósofos políticos uma fonte potencial de corrupção, enquanto os governantes aplicavam-se em descobrir maneiras de extorqui-lo dos súditos. No século XVIII tornou-se possível pensar nos indivíduos não apenas como súditos ou seres sociais, mas também como participantes de outra associação específica: a da economia política ou, simplesmente, da *economia*.

O notável na economia era que parecia um sistema amplamente independente da vontade dos participantes. Nisso, assemelhava-se de forma interessante à natureza tal como a ciência estava para revelar e era extraordinariamente

diversa da vida política e social, em que a regra eram decisões humanas imprevisíveis. O movimento dos valores econômicos era determinado, pelo menos a princípio. Quando o preço de uma mercadoria subia, os consumidores compravam-na menos, o que tendia a baixar novamente o preço. Mercadorias em situação de escassez infalivelmente subiam de preço enquanto a demanda permanecesse constante. Então passou pela mente de alguns pensadores que aí, na economia, se deveria encontrar a chave de uma verdadeira ciência do homem. O grande Isaac Newton demonstrou que a Terra é um planeta que se move num sistema solar segundo leis precisas. Em 1776, Adam Smith publicou *A riqueza das nações*, que mostrava a economia como um sistema de abstrações que se comportavam de maneira semelhante, de acordo com leis.

Como esse novo sistema de relações lembrava a organização doméstica grega ampliada, foi chamado de “economia” a partir do grego *oikos*. A economia moderna foi chamada “política” para distingui-la da antiga organização doméstica e sua grande realização não foi apenas a crescente prosperidade mas o fato de que esta foi alcançada através da mão-de-obra livre, não de escravos – algo que muitos logo veriam como evidência do caráter moralmente progressista da civilização européia. O progresso era resultado da razão, que podia decompor os processos de produção em partes cada vez mais simples, com a mecanização de algumas e o caráter repetitivo de outras possibilitando grandes avanços em eficiência. Os primeiros economistas exaltaram essa realização sem no entanto se entusiasmarem com as suas possibilidades. Eles sabiam dos retornos decrescentes de todas as melhorias e as especulações do reverendo Thomas Malthus, segundo o qual a maioria das populações estava condenada a viver perto do

nível de subsistência, davam uma triste reputação à economia. O que efetivamente iria transformar a condição humana seria o acaso de um agrupamento altamente inventivo e racional de seres se encontrar sobre vastas reservas de carvão, na Inglaterra. A água e o vento apenas suplementavam os músculos do homem, mas a energia proporcionada pelo carvão colocou em movimento o progresso rumo a um mundo comandado ao toque de botões. O gênio das possibilidades ilimitadas do homem fora libertado e não há dúvida de que excitou as mentes dos que pensavam em política.

Em especial, foram as potências soberanas da Europa que viram no avanço tecnológico formas de buscar o projeto central de ampliar a extensão dos seus domínios. Esse projeto levou-as primordialmente a arriscar suas riquezas na guerra, passatempo que muitas vezes gerou a falência nacional. A política do engrandecimento nacional implicava que o comércio entre as nações fosse uma competição para adquirir riqueza. O comércio internacional foi visto, no jargão de um período posterior, como um jogo de vida ou morte: tudo que eu ganhar tem que ser perda do outro. Os Estados tentaram então monopolizar o comércio, fazer segredo das técnicas industriais, proteger suas indústrias da competição e racionalizar os recursos produtivos da nação, incluindo o capital humano. Essa aplicação da razão à competição econômica foi chamada de mercantilismo e não teve grande sucesso. Aconteceu assim que os britânicos, cuja dinastia era menos capaz de impor um controle central sobre o comércio, enriqueceram também mais rápido que todos os outros povos. Seu comércio era cada vez mais livre de regras, seguindo os princípios de Adam Smith segundo os quais o comércio beneficia ambas as partes.

Ao final do século XVIII, portanto, os europeus tinham aprendido a se entender como súditos e cidadãos de um Estado, como membros de classes, instituições, religiões ou grupos em sociedade e como produtores e consumidores na economia. Estavam também começando a aprender que eram portadores de uma *cultura*. Aprenderam com o racionalismo a se ver como parte da humanidade, possivelmente partilhando o que em breve seria chamado “direitos do homem”, mas por ora o romantismo fazia-os se inteirarem do fato de que cada povo falava uma língua ou dialeto específico, tinha gostos culinários, costumes, maneiras e herança artística próprios e muitas outras coisas exclusivas. A cultura era uma espécie de corpo espiritual em vez de político (a palavra alemã *Volkegeist*, espírito do povo, atinge em cheio o alvo) que se expressava na poesia e na música e constituía um modo específico das possibilidades humanas. Os maiores Estados dessa época adotaram artistas nacionais – Dante para os italianos, Cervantes para os espanhóis, Rabelais e Racine para os franceses e Shakespeare para os ingleses. Culturas menores por vezes tinham que se adaptar a esse aparato saindo do zero: professores dedicados registravam e formalizavam a língua no papel, os artistas criavam literatura, imagens, e os historiadores contavam a lenda nacional.

O corpo político moderno revelou-se, portanto, não um, mas vários. Se acrescentarmos a mente, o constitutivo psicológico, então o Estado, a sociedade, a economia e a cultura formam o plano conceitual básico das ciências humanas. Cada forma de associação, como um conceito, sustenta uma vasta superestrutura de teoria e classificação. Mas o que nos interessa é o fato de que essas associações criaram o cenário para os dramas do conflito político moderno. Elas fornecem

a trama a partir da qual podem ser construídas poderosas teorias políticas.

Enquanto a economia e o Estado permanecem indistintos, por exemplo, não pode haver uma moderna teoria do socialismo, que é reflexo da relação entre política e economia. Da mesma forma, enquanto a cultura não se distingue da sociedade, o nacionalismo não faria sentido. O nacionalismo é a doutrina (esposada por figuras tão díspares quanto Mazzini e Woodrow Wilson e que inspira povos como o tcheco, o sérvio, o irlandês, o basco e o bretão) segundo a qual toda cultura deve ter autodeterminação. Distinga-se porém tal doutrina do uso escorregadio de “nacionalismo” no sentido de apaixonada solidariedade de Estados constituídos em disputa com outros, o que é fenômeno bem diferente. Essa confusão permitiu a equivocada teoria de que, uma vez que todo conflito é causado pelo nacionalismo, o caminho para a paz está no abandono da soberania nacional em favor de autoridades internacionais.

Os que teorizam tais associações abstratas são também tentados a simplificá-las apresentando um único motivo dominante para cada uma. O *homo politicus*, por exemplo, é motivado pelo poder e o *homo economicus* pelo desejo egoísta de riqueza. A sociedade (por vezes adoçada com um termo mais sentimental, “comunidade”) responde pela união solidária e a economia pela divisão. Não é preciso ressaltar que toda a gama de motivações humanas atua de fato em todo o espectro da moderna associação: o poder está enredado à cultura, o idealismo à política, o esporte à economia e assim por diante. Falácias resultantes da simples identificação entre motivação e associação há muito se imiscuem violentamente na teoria e na prática da vida moderna e este não é

o lugar para discuti-las. Mas uma questão central deve ser considerada.

Diz respeito à expressão “interesse pessoal”, que tem uma história complicada, e na estrutura moral da vida moderna se refere não ao vício do egoísmo mas ao *dever* que uma sociedade individualista impõe a cada um de seus membros de andar com os próprios pés e evitar se tornar um fardo para os outros no tocante às próprias necessidades e recursos. Para algumas pessoas, claro, isso é impossível e por diversas razões, mas se a maioria das pessoas fosse incapaz de se comportar visando ao interesse pessoal, as sociedades modernas seriam uma coisa diferente do que são. O interesse pessoal, é claro, de forma alguma exclui ou conflita com o nosso dever de ajudar e ter consideração para com o vizinho e os outros com quem entramos em contato. Com efeito, a não ser que sejamos independentes, que possamos andar com os próprios pés, seremos de pouca serventia para eles.

Poderemos argumentar que qualquer das quatro formas de associação seja mais fundamental que as outras? Essa é talvez a questão básica da filosofia política moderna. Os pensadores mais profundos, como Hobbes e Hegel, cada um à sua maneira, insistiram que o Estado é fundamental como condição para todo o resto. Foi contra essa visão que Karl Marx se rebelou, fazendo da economia o elemento determinante da política e absorvendo tudo num conceito ampliado de “sociedade”. Foi Marx quem explorou de forma mais espetacular uma possibilidade intelectualmente irresistível resultante da trama que descrevemos: a saber, a idéia de que uma ou outra dessas formas de associação *determina* as demais. “O modo de produção da vida material”, escreveu ele em 1859, “determina o processo geral de vida social, política e intelectual.” E prosseguia afirmando que a transformação

material das condições econômicas de produção “pode ser determinada com a precisão da ciência natural”. A busca desse conhecimento, se é que existe, constituiu a pedra filosofal da ciência política moderna e não estamos mais perto de alcançá-lo hoje. Alguns cétricos acham que ele simplesmente não está aí para ser alcançado.

Uma certa irrealdade assedia os ativistas políticos que argumentam que alguma outra forma de associação é mais fundamental que o Estado. Isso resulta do paradoxo de que o que eles buscam de fato é ter o poder do Estado para embarcar num programa de transformação social, cultural ou econômica das esferas mesmas que sua teoria proclama serem mais fundamentais que o próprio Estado. Se o superficial pode determinar o fundamental, há algo de errado com a nossa teoria. O paradoxo encontra sua expressão prática em fatos como a criação de um poder absoluto pelos comunistas, em vez da abolição do Estado que eles alegam considerar uma mera fachada, ou a atitude dos nacionalistas africanos que defendem a criação de nações para que se tornem governos a fim de impor a uniformidade cultural que na verdade é o que *cria* a nação em defesa da qual, antes de mais nada, alegam estar atuando.

Todos esses estranhos esforços respondem a um anseio nostálgico de retorno ao unificado corpo político do qual surgiu o Estado moderno. Os republicanos clássicos indignavam-se com o cristianismo porque ele separava a lealdade à autoridade secular da lealdade à autoridade civil, os socialistas achavam que todos nos dilacerávamos entre os imperativos individualistas do local de trabalho e a adesão comunitária ao Estado, os nacionalistas pensavam que nossa identidade cultural foi enlameada pela opressão de governantes alienígenas.

nas e assim por diante. O conceito de alienação é um diagnóstico poderoso do que nos aflige e grande parte da política moderna é a tentativa inútil de juntar os cacos do sonho perdido.

7 *Relações entre Estados: Como equilibrar o poder*

Por mais complexos que sejam internamente, os Estados encaram-se como unidades armadas, prontas tanto para o ataque como para a defesa. A história da Europa tem sido em grande parte uma história de guerras.

A razão disso é que até aqui nenhuma condição social pacífica e próspera sobreviveu por muito tempo sem os meios para se defender. A Europa, com suas grandes e pequenas unidades políticas, tem sido uma arena de guerras, em geral não decisivas. Nenhum Estado conseguiu por muito tempo dominar os demais. A história europeia foi sintetizada de forma aceitável como a da preparação, realização e recuperação de guerras. Era de se esperar que o cristianismo, como religião da paz, tivesse modificado essa história, mas sua influência efetiva talvez seja melhor exemplificada no caso que contam sobre Clóvis, líder dos francos ocidentais, que conquistou a Gália em 491 e converteu-se a essa religião. Ouvindo um dia um sermão sobre a crucificação, não conseguiu evitar de erguer-se furioso e explodir: “Isso não teria acontecido se eu estivesse lá com os meus francos!” A moralidade pode levar à guerra, não menos que o seu oposto.

A guerra mata pessoas e destrói propriedades e os racionalistas atribuem a culpa disso às paixões. Por que então, nesse caso, a história de uma espécie racional é tão decepcionante? A explicação, em parte, é a necessidade. Como a derrota na guerra poderia significar a extinção de um povo e como sempre houve Estados expansionistas ou que poderiam sê-lo, em toda parte os guerreiros foram necessários para dar proteção. Esses guerreiros tinham um código de honra, uma ética. A coragem na batalha era gloriosa e o sacrifício conquistava, parecia, a glória imortal. No milênio entre a queda do Império Romano do Ocidente e o começo da era moderna, esses aristocratas protetores iriam tornar-se antes o problema que a solução para a paz. A morte e destruição resultantes de suas contendas chegaram ao fim com a ascensão dos monarcas absolutos, que então se tornaram a fonte do problema. A guerra era agora passatempo de reis; o canhão, reza o ditado, é o argumento dos príncipes. Através do casamento e da diplomacia, mas sobretudo da guerra, um Estado podia tornar-se uma potência. Ao longo de muitos séculos, o mosaico de pequenos domínios herdado da Idade Média foi consolidado por esses meios no mapa político relativamente simples da Europa que hoje conhecemos.

A guerra, como disse Clausewitz, é a continuação da política – quer dizer, da diplomacia – por outros meios. Os governantes atacam para obter vantagens e se defendem para proteger o interesse nacional. Como no xadrez, um lado ou outro deve ganhar e mesmo o empate não passa de um equilíbrio precário. Perder esse jogo internacional pode ser desesperador, como descobriram os poloneses quando a fragilidade do seu governo deixou-os à mercê da partilha entre russos, prussianos e austríacos e como descobriram muitos

Estados ao serem invadidos e subjugados pela Alemanha nazista a partir de 1939.

A melhor explicação para o conflito político foi dada por Thomas Hobbes no *Leviatã* (1651). Hobbes chamava de “estado natural” qualquer situação em que os homens não reconhecessem um superior comum e sua tese era de que um estado natural é sempre um estado de guerra, no qual a vida do homem seria “rude, pobre, solitária, estúpida e curta”. Como disse no famoso capítulo 13: “Os homens não têm prazer, mas, ao contrário, muitos desgostos em estar numa companhia que não é capaz de impor respeito a todos.” Hobbes propôs três razões básicas para isso. Já mencionamos duas delas: a escassez das coisas que os homens valorizam (como terra bem irrigada) e a paixão humana da glória. A terceira é o que Hobbes chamou de “desconfiança” em relação aos outros. O próprio medo da agressão futura vinda de fora pode levar a uma política de golpes preventivos, que têm uma lógica terrível: A teme que B atacará e decide atacar primeiro, mas B já teme isso e quer se antecipar, temor que A pressente... e assim por diante.

Os seres humanos vivendo em estado natural e temendo a morte devem formar uma associação civil autorizando algum poder superior a governá-los pela lei – consequência que Hobbes supunha produzida mais comumente pela conquista. Os seres humanos foram levados a adotar esse curso de ação devido à vulnerabilidade que sentiam. A situação não difere essencialmente para os Estados; a diferença *está* apenas no fato de que os Estados podem se proteger, ao passo que os indivíduos isoladamente não o podem. Como colocou Hobbes: “Em todos os tempos, reis e pessoas de autoridade soberana têm, devido a sua independência, um ciúme permanente e vivem em estado e postura de gladiadores, com as

armas apontadas e os olhos fixos uns nos outros, isto é, com os fortes, guarnições e canhões nas fronteiras dos reinos e espionando continuamente os vizinhos, numa atitude de guerra.”

Nunca podemos escapar inteiramente das inseguranças do estado natural hobbesiano, que podem ser ilustradas pelo faroeste, pela condição das cidades proibidas, pelo medo de passos quando se está sozinho numa rua escura à noite ou (imagem usada por Hobbes) pelo fato de trancarmos nossas portas. E é um poderoso modelo explicativo porque Hobbes virou de cabeça para baixo todo o problema da guerra e da paz. Há muito é comum deplorar a guerra e procurar as suas causas, como se fosse uma patologia a ser explicada. Hobbes argumentou que a guerra é a relação natural entre os seres humanos, de modo que a questão era como poderiam alcançar uma condição de paz.

De modo geral, esse modelo explica como os Estados europeus têm se relacionado. Circunstâncias especiais podem produzir modificações: por exemplo, o predomínio dos EUA e da URSS em boa parte da segunda metade do século XX fez com que a guerra entre Estados da Europa Ocidental parecesse impensável. Em assuntos humanos, no entanto, nada permanece por muito tempo estável e o interessante é que a Europa (ao contrário da maior parte do mundo) durante séculos esteve dividida em Estados hostis e nenhum deles conseguiu subjugar os outros de forma duradoura.

O que era de se esperar é que algum conquistador ampliasse o seu poderio até que novas conquistas deixassem de ser lucrativas devido a problemas de comunicações e logística. Foi o que aconteceu com Roma e, nitidamente, com a China e ilustra uma lógica poderosa dos negócios humanos.

O milionário que ao ser perguntado quanto dinheiro era o bastante replicou “só um pouquinho mais” estava reconhecendo uma característica essencial da vida humana. Há razões positivas pelas quais o poder tende a ser uma bola de neve e é dado àqueles que o possuem. As manobras prosperam porque todo mundo quer juntar-se ao poder e ter sucesso – a chamada adesão de última hora. Na política interna de alguns Estados, o adesismo funciona porque depois de certo ponto torna-se perigoso *não* aderir. Isso torna impossível o governo democrático em tais Estados, pois o fim natural é um único partido dominante. Porém mais extraordinárias são as razões negativas para o crescimento do poder, que podem ser ilustradas por um conhecido jogo de tabuleiro, o Monopólio, em que o capitalista de maior sucesso termina adquirindo os bens dos concorrentes falidos. Foi assim que Karl Marx imaginou o capitalismo. De forma semelhante, nenhum Estado está realmente seguro enquanto todos os seus competidores não forem reduzidos à impotência ou à dependência. A lógica parece irresistível, mas acontece que está errada. Por quê?

No caso da economia, ela não funciona porque não se trata de um jogo de matar ou morrer. A tecnologia muda, grandes empresas perdem flexibilidade, novas idéias varrem todas as que as antecederam e qualquer teoria da vida humana como um sistema dotado de lógica própria (por exemplo, o marxismo) fracassará. Numa economia moderna, que é um jogo positivo, todo mundo enriquece. Alguns ficam, sem dúvida, muito mais ricos que outros, mas todos passam a desfrutar água mais pura, mais comida, melhor assistência médica e outros benefícios. Vejamos agora por que até agora a lógica do Monopólio não conseguiu gerar uma única potência imperialista que domine toda a Europa Ocidental.

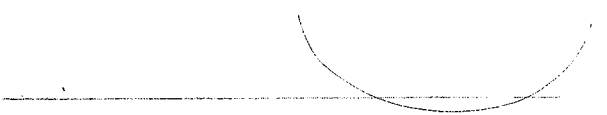
A razão está no equilíbrio de poder. Nossa lógica do esforço humano serve na verdade para explicar o surgimento de uma série de unificadores em potencial da Europa, mas em cada caso eles esbarraram na propensão de outros Estados europeus a se unir para frustrar a ambiciosa potência hegemônica. No século XVI, a Espanha dos Habsburgo, apoiada no ouro do Novo Mundo, quis passar por cima do continente, mas foi bloqueada pela França dos Valois. No final do século XVII, foi Luís XIV de França quem ameaçou a independência dos vizinhos, em especial a Holanda, que era governada pelo indômito Guilherme de Orange (coroado em 1689 rei da Inglaterra com o nome de Guilherme III). Em 1700, quando parecia que os Bourbon dominariam tanto a França como a Espanha, toda a Europa uniu-se contra Luís e os exércitos dele sofreram inúmeras derrotas infligidas por John Churchill, duque de Marlborough. No século XVIII, Rússia, Prússia e Áustria foram os grandes no jogo. Mesmo a minúscula Suécia teve quase um século de importância histórica mundial antes que as aventuras de Carlos XII esgotassem seus recursos. Após a Revolução Francesa, foi Napoleão quem uniu todos contra ele ao buscar um poder mundial. A história do século XX foi dominada pela política de bloqueio à hegemonia que o poder e a população da Alemanha exigiam. O poder, portanto, sempre encontrou seu contrapeso, mas os custos sempre foram grandes. Foi por isso que tantos europeus apoiaram a transposição de todo esse empenho para uma nova saída, com a criação de uma Europa unificada por acordo e não pela conquista.

A unidade européia deve pelo menos mudar uma situação em que o aliado de hoje pode tornar-se o inimigo de amanhã, fato que ilustra a frieza e brutalidade características de boa parte da política. Frequentemente explicamos as

relações entre Estados com a metáfora dos amigos adversários, mas há nisso um equívoco. Uma grande potência, como muitos estadistas já disseram, não tem amigos, apenas interesses, e os interesses mudam. “O sangue rapidamente seca”, observou Charles de Gaulle, e os países de fato esquecem rápido as inimizades de ontem. A idéia de amizade em política internacional é meramente uma capa sentimental a encobrir cálculos de interesse nacional. Mas o que é o interesse nacional?

É qualquer coisa que um Estado julgue necessária à sua segurança. O controle do canal de Suez era interesse nacional britânico enquanto a Grã-Bretanha dominou a Índia, mas depois não. Um interesse nacional é limitado pela realidade. Os poloneses certamente gostariam de não ter vizinhos tão poderosos e difíceis como a Alemanha e a Rússia, mas não têm escolha. Os Estados Unidos poderiam promulgar uma Doutrina Monroe declarando sumariamente seu hemisfério fora dos limites de intervenção européia, mas o poder que têm para fazê-lo nem sempre agradou seus vizinhos ao sul. Thomas Jefferson tinha profunda desconfiança da França pouco antes da compra da Louisiana, em 1803, e disse: “No dia em que a França tomar Nova Orleans... nós temos que nos casar com a nação e com a marinha britânicas.” Normalmente os vizinhos são inimigos, à exceção de um ou outro aliado.

O interesse nacional é uma questão de interpretação, mas as mudanças de regime raramente alteram muito a concepção de interesse nacional de um Estado. A França revolucionária pós-1789 e a Rússia bolchevista pós-1917 continuaram essencialmente a política externa dos regimes que as precederam, mas foram ainda mais agressivas. Às vezes o interesse nacional assume a dignidade de uma teoria para



defendê-lo, como a doutrina do cardeal Richelieu de que os Alpes, os Pireneus e o Reno formavam as fronteiras naturais da França. A decisão do que é interesse nacional exige prudência e alguma preocupação com o provável desenrolar dos acontecimentos futuros. Considere-se típica desse raciocínio a reflexão de Winston Churchill sobre o interesse nacional britânico no começo da década de 1920:

Dizem que jamais toleraríamos o domínio dos portos do canal por uma Alemanha vitoriosa... Suportamos, no entanto, durante séculos quando esses mesmos portos estiveram em poder da maior potência militar européia, quando essa potência – a França – foi quase incessantemente hostil a nós. Dizem que novas armas agravam o problema. Mas isso depende de quem tem as melhores e mais potentes armas. Se, além da supremacia marítima, tivéssemos supremacia aérea, deveríamos continuar por tempo indefinido como éramos na época de Napoleão, mesmo quando todos os portos do canal e os Países Baixos estavam nas mãos de uma enorme potência militar hostil. Jamais devem pensar os que assim argumentam que a Inglaterra não pode se agüentar sozinha se o pior acontecer. Recuso-me a aceitar como axioma que o nosso destino está envolvido no da França.

A lógica fria da política requer que homens e riquezas sejam sacrificados para proteger o interesse nacional. Essa necessidade foi sempre conhecida. Na era moderna ela gerou a idéia da razão de Estado, que pode exigir a violência, a trapaça e a quebra de compromissos. Na guerra, como notou Hobbes, a força e a fraude são virtudes cardeais, e ele encarava as relações internacionais como uma condição sempre potencialmente de guerra. Cavour, um dos unificadores da Itália no século XIX, teria dito: “Que canalhas seríamos se tivéssemos feito por nós mesmos o que fizemos por nosso país.”

Ainda em tempos mais recentes as razões de Estado foram lembradas em grande parte por seus fracassos, porque tais fracassos reforçam a cruzada pela moralidade universal que cresceu como um movimento de contraposição ao poder irrestrito da soberania nacional. Quando Napoleão mandou tropas cruzarem a fronteira em Baden para capturar e matar o duque de Enghien, ato que chocou toda a Europa, disse Talleyrand: "Foi pior do que um crime, foi uma asneira." E o chanceler alemão Bethmann-Hollweg é julgado pela observação que fez no começo da Primeira Guerra Mundial de que o tratado de 1839 garantindo a integridade da Bélgica (e que a Alemanha acabara de violar) não passava de "um pedaço de papel".

O movimento para transformar a sociedade dos Estados europeus numa ordem moral internacional deriva da idéia medieval da cristandade, que por sua vez deveu muito aos romanos e à filosofia do direito natural. O direito romano cobria as relações entre pessoas (*jus gentium*), enquanto os filósofos seguiram os estóicos investigando os pressupostos racionais de um direito natural aplicado a todos os seres humanos. Dentro da cultura comum da cristandade, a guerra assumiu costumes e convenções que em certa medida mitigaram sua ferocidade: mensageiros, embaixadores, sinais de trégua e convenções sobre o tratamento de prisioneiros e a imunidade dos civis, incluindo, mais recentemente, as imunidades da Cruz Vermelha. Alguns racionalistas do século XVIII eram tímidos cosmopolitas que se desligaram da lealdade a seu Estado, alguns sonhando com uma república universal que traria paz ao mundo. Nem todos os filósofos partilharam esse sonho. Hegel, por exemplo, embora não defendesse a guerra, disse que ela era o viveiro das virtudes heróicas.



O estudo das relações internacionais é dilacerado por um conflito entre realistas, que se guiam pelo interesse nacional, e idealistas, que se concentram na criação de uma ordem internacional. O argumento idealista tem grande apelo popular. Segundo ele, se a guerra alguma vez foi um meio racional de resolver conflitos, deixou de sê-lo com o surgimento das armas de destruição em massa. Outro poderoso argumento é que avanços irresistíveis, especialmente no comércio, tornaram os países tão interdependentes que a soberania dos Estados nacionais virou uma ilusão. Uma aplicação desse argumento está no fato de que as políticas ambientais planetárias exigem um concerto internacional. O processo de globalização certamente incorporou toda a humanidade num sistema internacional de Estados, incluindo a divisa mundial dos direitos humanos, em especial os direitos da mulher, particularmente explosivos em sociedades tradicionais. Algumas sociedades não-ocidentais rejeitam a tentativa de impor esses direitos como uma forma de imperialismo cultural do Ocidente. Uma economia global sem dúvida está surgindo, mas é igualmente certo que não vem acompanhada de uma moralidade global dominante.

O impulso moral do internacionalismo é identificar o interesse nacional com egoísmo. A conformidade aos tratados internacionais e o aperfeiçoamento dos direitos são vistos, ao contrário, como virtudes. O leitor já terá percebido, porém, que nada em política é puramente moral ou mesmo puramente econômico, espiritual ou qualquer outra coisa. O que é economicamente eficiente pode ser espiritualmente destrutivo e o que é universalmente moral pode ser fatal para uma cultura específica. Sequer o movimento pela virtude internacional pode reivindicar total independência de interesses particulares. A moralidade internacional certamente convém

mais a algumas nações que outras e sua disseminação beneficia uma próspera burocracia de funcionários civis com clientela nos grupos de pressão dos países ocidentais.

Os realistas argumentam que o interesse nacional continua e deve de fato continuar sendo a estrela-guia das relações internacionais. Eles viram toda uma série de teorias de causação única da guerra (arrogância aristocrática, ambição dinástica, nacionalismo ou fanatismo) ser refutada pelos fatos. O que os preocupa é que as aspirações utópicas de uma nova ordem pacifista mundial venham simplesmente a absolutizar conflitos e torná-los mais difíceis de resolver. Os interesses nacionais são em certa medida negociáveis; os direitos, em princípio, não. Organismos internacionais como as Nações Unidas não tiveram evidentemente sucesso em promover a paz e é provável que os Estados fiquem extremamente nervosos com qualquer movimento que vise a dar à ONU o poder esmagador para isso. As relações internacionais são, portanto, uma área que demonstra visivelmente que todas as soluções políticas tendem a criar novos problemas políticos.

8 *A experiência política:*

I. Como ser um ativista

Quem estuda política é chamado cientista político e devemos atualmente considerar a política uma ciência. Primeiro, no entanto, devemos analisar o que os cientistas têm que estudar: a saber, a experiência efetiva do engajamento político.

Essa experiência é às vezes comparada ao teatro. Políticos e atores certamente pertencem a tribos semelhantes. Grande parte da arquitetura pública lembra a inspiração clássica do Fórum romano, especialmente a de Washington. Em Londres, as Casas do Parlamento, reconstruídas em meados do século XIX, foram descritas acertadamente como “uma estrutura basicamente clássica com detalhes neogóticos”. A arquitetura do Kremlin e seus embelezamentos comunistas refletem o distanciamento e grandiosidade do despotismo. A arquitetura pública francesa é imperial na sua imponência. Que o primeiro-ministro britânico more em uma casa mais ou menos comum numa rua mais ou menos comum apenas revela um pouco da estudada simplicidade da vida pública inglesa.

Esses lugares são os teatros nacionais da política, mas dramas de caráter mais político, mesmo na era da televisão, têm lugar em repartições municipais ou regionais, em saguões

empoeirados e em esquinas batidas pelo vento, onde eleitores podem ser arengados. A política tem sua própria logística: requer agentes, instalações, contatos com impressores, uma rede de simpatizantes, dinheiro e, geralmente, como condição de todas essas coisas, um partido político estabelecido. Os ricos e famosos são por vezes tentados a criar um partido do nada, mas é difícil. A rota comum seguida pelo político ambicioso é da periferia para o centro e cada passo no caminho é um jogo sinuoso de ascensão.

O político precisa, para começar, do mesmo tipo de conhecimento que o cidadão atento, ou seja, mais e mais conhecimento. Que político americano poderia dar um passo sem conhecer em detalhe a Constituição, a Carta de Direitos e muitas das decisões da Suprema Corte? Conhecimento de história é indispensável para fornecer uma série de referências, metáforas e marcos sem os quais a conversa política fica ininteligível. Da guerra da independência, passando pela Guerra Civil, às próprias canções e lemas do passado americano, o político deve ser capaz de pinçar ou captar as referências, muitas das quais de caráter bastante regional, que constituem a cultura daqueles que busca representar. Deve saber também em detalhe como funcionam a Câmara e o Senado, para não falar nas formas de relacionamento que têm com os estados. Grande parte disso é primário, descritivo, um tanto maçante, mas sem esse conhecimento a compreensão do político mal se diferencia da tagarelice.

As tradições políticas variam muito. Começando por distinguir política de despotismo, já demos a entender que há imensas diferenças entre as maneiras possíveis de organizar uma sociedade. A própria idéia do que é um ser humano e do que cabe ao homem e, especialmente, à mulher está em muitos países bem distante daquilo em que acredita o leitor médio

deste livro. Tradição é alguma coisa “transmitida” de uma geração a outra e que deve ser (redefinida talvez como “cultura política”) o objeto central de compreensão em qualquer sistema político. É composta de muitas facetas e o que as pessoas dizem do Estado pode ter muito pouco a ver com a realidade política. Uma população há muito vítima da exploração de coletores de impostos, por exemplo, tem uma atitude em relação ao censo fiscal, às formas de governo e ao discurso dos políticos bem diferente da que se vê nas democracias liberais européias. Em algumas tradições, as pessoas são otimistas sobre o que pode ser mudado, mas em outras são céticas e fatalistas. A própria língua em que os pensamentos e sentimentos são transmitidos de geração em geração revela uma estrutura conceitual que afeta as possibilidades políticas. Todas as línguas têm algum termo análogo a “justiça”, por exemplo, mas há muitas variações nesse tema amplo – tais como a idéia de equidade – que só podem ser importadas de outras línguas. Mesmo línguas européias culturalmente próximas do inglês não permitem uma efetiva tradução do subtítulo – *Justice as Fairness* (Justiça como equidade) – de um livro de John Rawls, *A Theory of Justice*. O caracter chinês para “liberdade” denota astúcia e egoísmo e não a idéia de coragem e independência a que os europeus associam a palavra.

Grande parte do conhecimento político é generalizado a partir da experiência. O político não pode evitar aprender um bocadinho com o passado e especialmente com heróis e vilões exemplares. Maquiavel recomendava muita atenção aos grandes feitos antigos de Roma, mas a história moderna não é nem um pouquinho menos fértil em exemplos sugestivos e certamente é muito mais reveladora de nossas próprias tradições políticas. Um político britânico, por exemplo, deve conhecer

algo da Magna Carta, dos puritanos e realistas que se defrontaram na guerra civil inglesa do século XVII, dos *whigs* (liberais) e *tories* (conservadores), das leis reformistas do século XIX e dos estilos políticos contrastantes de alguns primeiros-ministros, como Melbourne, Peel, Disraeli, Gladstone, Churchill, Attlee e Wilson, para não falar dos acontecimentos do século XX. Muito não passará de lenda e o que é heróico para uns pode ser deplorável para outros. Um político trabalhista pode encarar a formação do Governo Nacional em 1931 por Ramsay MacDonald como um ato de traição ao partido; um conservador daria conotação bem diferente ao fato, que certamente veria como menos importante. Os políticos treinam para o jogo no mundo real com infundáveis conversas sobre velhos marcos referenciais e as possibilidades atuais e o fazem com uma linguagem especial toda própria. Assim, “pacificação” não é mais, em política, o nome de um tipo de resposta ao descontentamento, mas uma divergência sobre política externa que se verificou nos anos 30 deste século. Durante várias décadas após a Segunda Guerra Mundial, referiu-se a um episódio vergonhoso e covarde. Depois se fez a revisão, com um ataque à reputação de Churchill, o grande crítico da pacificação, e o argumento de que a solitária posição da Grã-Bretanha contra Hitler em 1940 apenas jogou o país nas mãos das potências emergentes, os EUA e a URSS. É muito raro as coisas ficarem sossegadas por muito tempo e o paradoxal é que o passado vem a ser quase tão obscuro quanto o futuro.

Para um político aspirante num país como a França, o passado pesa mais do que acontece normalmente nos países anglo-saxões. A Revolução Francesa dividiu a França profundamente, tanto em termos religiosos quanto seculares, e a ocupação nazista deixou lembranças que determinaram com-

promissos políticos pelo resto do século. A política irlandesa tem sido também assediada pelo passado. Os Estados Unidos, em geral, tiveram mais sorte, apesar da herança amarga da Guerra Civil.

Uma vez que política é conversa, a habilidade política requer presença de espírito e os políticos são lembrados por suas frases. Winston Churchill é lembrado tanto pelos discursos que articularam “o rugido do leão” durante a Segunda Guerra Mundial como por uma série de ditos sagazes, alguns maliciosos, como a descrição de Clement Attlee como “uma ovelha em pele de ovelha”. O sucesso político de Lincoln foi fruto da sabedoria, mas é difícil imaginar essa habilidade política sem seu fascinante talento oratório. Todos esses homens pertencem, claro, a um outro tempo, já desaparecido, em que os cidadãos compareciam e ouviam como profundos conhecedores a longos e complicados discursos políticos. Gladstone certa vez levou quatro horas na apresentação de seu orçamento à Câmara dos Comuns – reforçado, dizem, por uma dieta de ovos crus e xerez. Essa cultura foi destruída pelo efeito banalizador do rádio e da televisão, que fornecem tanta distração para a mente que a política tem que se adaptar a um espaço muito menor: o “jingle”. O jingle pertence ao mundo simplificado do lema, do slogan, mas isso não diminui a necessidade que tem o político das frases espirituosas.

Nas democracias modernas, o político é porta-voz de uma opinião de base ampla e o que espera é ser detentor de um cargo ou mandato. *Representação* e *mandato* são as polaridades com que têm de conviver aqueles que embarcam na política e ambas revelam muito sobre a política.

Ser porta-voz de uma opinião é exercer representação e o governo moderno deve ser conduzido antes por repre-

sentantes que pelos próprios cidadãos, porque os atos legislativos, muitas vezes cobrindo centenas de páginas, são complicados demais para serem dominados sem uma habilidade e atenção incomuns. Mas a função representativa do político começa muito antes que as decisões sejam tomadas. É a habilidade de formular uma posição que tenha apelo para muita gente por harmonizar desejos conflitantes. O crítico superficial dos políticos é capaz de ver o caráter vago e indeterminado que sem dúvida se faz muitas vezes necessário para isso, mas geralmente não consegue valorizar o jeito para encontrar o ponto essencial de uma questão que possa unir pontos de vista diferentes. Um político hábil parece um mágico em sua capacidade de mostrar um objeto a um público e mantê-lo invisível para outro, às vezes no mesmo auditório. Racionalistas simplórios por vezes estigmatizam essa característica dos políticos como algo que não passa de duplicidade em busca de apoio e os jornalistas se esforçam por “decodificar” seus discursos e descobrir a suposta “mensagem” por trás das palavras. Melhor entendida, essa técnica é o tato que permite a pessoas com opiniões e preferências muito diversas viver juntas em sociedade; quando essa técnica falha – por exemplo, com a dificuldade que os políticos canadenses tiveram para projetar um Canadá que acomodasse as opiniões diferentes das populações francófona e anglófona – a sociedade marcha para o limite da dissolução. Os políticos americanos usaram de todos os artifícios para encobrir as divergências em torno da escravidão enquanto puderam, porque suspeitavam de que a única alternativa era a guerra civil, no que estavam certos.

Aprisionado em sua função representativa, o político é ainda limitado pelas responsabilidades do *cargo*. As cruas brutalidades do poder são amplamente convertidas nas sua-

vidades da autoridade – e é importante distinguir esses dois fenômenos. O observador de fora fica muitas vezes impressionado com o poder daqueles que detêm importantes posições no Estado, mas o poder, embora atraente como uma espécie de melodrama, é em geral exagerado. O ofício de um primeiro-ministro ou presidente é constitucionalmente limitado e os idealistas logo descobrem que sua capacidade de melhorar o mundo requer toda uma série de concessões que prefeririam não fazer. Como ressaltou Harry S. Truman: “Praticamente o maior poder de um presidente é o de persuadir as pessoas a fazerem o que deveriam fazer sem ter que ser persuadidas.” O poder de um cargo está meramente na habilidade pela qual um governante pode usar sua autoridade para conseguir que se façam as coisas certas. De outro modo, quando as pessoas falam do “poder” estão querendo dizer meramente o prazer que o detentor de um cargo pode tirar de um exercício puramente pessoal da vontade, o que é basicamente uma coisa banal. O mais banal de todos é o prazer de ser um constante foco de atenção em locais públicos e ter a capacidade de agradar – mas também de frustrar – a gente ambiciosa que costuma cercar os políticos. O que pode sem dúvida ser explorado com propósitos ilícitos. É sabido que John Kennedy usou seu prestígio como presidente para induzir uma vasto número de mulheres a dormir com ele, embora, como fosse também bonito e rico, dificilmente precisasse de prestígio presidencial para isso. Pode ser que, à semelhança dos oportunistas políticos de que falou o escritor húngaro Arthur Koestler, algumas dessas mulheres “quisessem dormir com a história”. Esse tipo de poder não é algo que o detentor de um cargo possua, mas uma relação moral entre ele e a pessoa sobre a qual o poder é supostamente exercido. Quando vira uma forma de corrupção, envolve a corrupção de ambas as partes.

O fato de que a persuasão está no coração da política tem uma implicação essencial: as razões pelas quais um político toma uma decisão são categoricamente distintas das razões pelas quais ele a defende em público. Os dois conjuntos de razões podem fazer intersecção ou não, mas em qualquer dos casos temos que concluir que a política é um negócio cínico. A razão disso está no que podemos chamar as *dimensões* de um ato político. Uma dessas dimensões diz respeito ao caráter prático do ato em questão. Terá ele os efeitos esperados? Quais os seus custos e possíveis conseqüências a longo prazo? A garantia governamental de aposentadoria universal por idade, por exemplo, certamente aliviaria as durezas da vida, mas também teria conseqüências econômicas porque os incentivos à poupança e à frugalidade diminuiriam, o que afetaria a economia. O verdadeiro teste é o tempo. Como observou no século XIX o jornalista Walter Bagehot, não é possível julgar as conseqüências de nenhuma reforma enquanto a geração em que foi empreendida não tenha deixado a cena.

Uma segunda dimensão: quais são as conseqüências de se estar seguindo uma *determinada* política? Isso infalivelmente vai virar um precedente a ser usado na argumentação em prol de novas decisões do mesmo tipo. Se falhar, podem surgir demandas de que aquela política seja levada ainda mais adiante, em vez de abandonada. Quando a condução central de alguma atividade política produz anomalias, por exemplo, a exigência comum é de um maior controle central para lidar com o problema. Outra dimensão: que efeito terá tal política nas perspectivas a curto e longo prazos de seu promotor? O promotor, aqui, é tanto o indivíduo como o partido que conduz essa política. O Estado de Bem-estar Social, por exemplo, criado na Grã-Bretanha depois da Segunda Guerra

Mundial, disseminou benefícios de forma ampla pelo eleitorado e seu efeito a curto prazo devia ter sido portanto aumentar o apoio ao Partido Trabalhista, que o executava. Mas não foi o que aconteceu – os trabalhistas perderam as eleições de 1951. Mais sério ainda, algumas das medidas de bem-estar social tomadas nesse período teriam supostamente “afidalgado” a classe operária, afastando-a do Partido Trabalhista. Como às vezes dizem os políticos, nada é tão frustrante como o sucesso.

Uma forma típica de cinismo ronda conceitos como “interesse público” e “bem comum”. É fácil desacreditar tais expressões mostrando que praticamente todo ato de governo tem tanto conseqüências boas quanto más para diferentes grupos de pessoas. Mas é equivocar-se quanto ao significado de interesse público pensar que ele pode ser julgado em termos de custos e benefícios pessoais. Idéias desse tipo são expressões formais da argumentação política cujo significado específico só pode emergir do próprio debate público. São as condições formais necessárias de qualquer campanha política. Seria absurdo para um político dizer: “Quero fazer isso porque é bom para *mim*.” Tal argumento não daria qualquer razão pela qual ninguém mais poderia fazê-lo. Sem dúvida há uma vaga sensação de que tudo o que um político defende é a melhor coisa para ele naquelas circunstâncias, mas isso não significa de forma alguma que ele seja um hipócrita em busca apenas de benefício pessoal. Há muitos exemplos de conduta oportunista em política, embora seja razoável pensar que geralmente os políticos são mais e não menos dotados de espírito público que o resto de nós. Pode não ser grande coisa, claro, mas já é alguma coisa.

Nada do que foi dito visa a encobrir a baixeza de boa parte da política. Uma certa astúcia é essencial. Conhecer, por

exemplo, a regra segundo a qual a moção está perdida quando os votos de uma comissão estão empatados indica a um político astuto quando elaborar uma moção provisória em termos negativos ou positivos. Pois se, opondo-se à medida prevista, ele a elabora em termos positivos e a votação acaba empatada, a moção se perde e ele consegue o que pretende. Nas eleições britânicas para o Parlamento Europeu em 1994, um candidato obteve milhares de votos de um eleitorado pouco sofisticado autodenominando-se o candidato "*literal*" (em vez de liberal) democrático. Ter um nome iniciado pelas primeiras letras do alfabeto dá a um candidato pequena mas nítida vantagem em função da ignorância de alguns cidadãos que simplesmente preenchem a cédula de cima para baixo. E ninguém chamado "Kennedy" deixa de ganhar uns votos extras em muitos estados norte-americanos. Os principais deslizes dos políticos, no entanto, provêm de vícios humanos muito comuns: a covardia de desafiar a opinião da moda embora o político sinta que é errada, o medo de ser considerado estúpido, o desejo de assumir uma postura de aparência virtuosa, uma preferência pela opção confortável quando o político sabe que as galinhas voltarão a ciscar no terreiro depois que ele sair de cena e assim por diante.

Os políticos integram uma espécie de clube, partilhando nas democracias liberais uma cultura que transpõe as divisões partidárias. As amizades, por exemplo, são muitas vezes mais sólidas entre filiados a partidos diferentes que dentro de cada agremiação. Certas idéias são sempre dominantes nessa cultura e algumas podem entrar em choque com as opiniões (chamadas aqui de preconceitos) das pessoas em geral. Recentemente, a pena capital, o pluralismo de culturas e o idealismo internacionalista são exemplos de algumas dessas idéias, que os políticos às vezes confundem com uma coisa bem diferente

chamada princípios. A importância desse fato é que sob certos aspectos os políticos constituem, como classe, uma oligarquia cujas tendências não combinam com as do povo por ela governada. Essa tendência oligárquica é ainda mais acentuada em países cujo sistema eleitoral exige que os eleitores sufraguem listas partidárias. Quando se amplia a defasagem entre o que os políticos admiram e o que o povo quer, o estoque geral de políticos diminui e eles são vistos menos como representantes que como trapaceiros tentando ludibriar o povo. As conhecidas ambigüidades dos políticos viram aberta sofisticaria. É, naturalmente, uma perigosa situação em que se multiplicam as oportunidades para os demagogos.

Como a minha política pode ser recomendada ao meu público? O político que enfrenta essa questão vai pensar mais no seu público que nas próprias introspecções. Às vezes esse público será de colegas, às vezes o próprio partido e às vezes o eleitorado como um todo. Podemos supor que o político está convencido de sua sabedoria, mas as razões que parecem decisivas para ele podem muito bem não o ser para outros. O problema da persuasão é encontrar as razões decisivas para o público. Ao fazê-lo, o político deve partir de algum ponto em comum, seja qual for, que tenha com os demais. O primeiro ato da persuasão é convencer o público de que os sentimentos daquele que tenta persuadir combinam com os desígnios gerais da audiência; só então ele poderá recomendar sua própria política como algo que se adapta àqueles desígnios.

O que essa descrição do ato de persuadir sugere é que o político deve ser um tipo de pessoa especial, capaz de resguardar para si mesmo suas mais profundas convicções. Nós mortais comuns podemos dar com a língua nos dentes para alegrar nossos corações, entregando-nos a esse novo prazer das massas inventado pelo mundo moderno, qual seja

o de dar opinião sobre assuntos de que não se entende. O político deve em geral considerar o efeito de suas opiniões num futuro provável, o que requer uma estrutura especial de personalidade. Mas não se deve concluir disso que o político é simplesmente um hipócrita. Tal pessoa está engajada numa atividade de alto risco, em que deve estar sempre vislumbrando futuros desdobramentos. O senso de oportunidade é certamente parte do talento requerido, mas a não ser que o político tenha autênticas convicções – tanto morais quanto sobre a maneira como as coisas devem se desenrolar – vai lhe faltar a clara perspectiva comumente necessária ao grande sucesso. Os estadistas – o mais alto estágio político – são aqueles que podem equilibrar a convicção interior com o talento de transformar em vantagem cada oportunidade. De Londres, em 1940, Charles de Gaulle conclamou à resistência contra a Alemanha e em 1946 retirou-se da política francesa, assumindo nos dois casos riscos que poderiam tê-lo condenado ao opróbrio e à insignificância. A posição de Churchill contra a pacificação na década de 30 poderia ter sido o canto do cisne para uma carreira relativamente bem-sucedida. O Barry Goldwater que assumiu riscos desastrosos ao se apresentar como candidato à presidência em 1964 acabou preparando o terreno para a vitória de Reagan em 1980. O segredo da política é se preocupar com o sucesso, mas não em demasia.

9 *A experiência política:*

II. Partidos e doutrinas

Participar da política democrática liberal significa integrar ou apoiar um partido. Significa tomar posição em algumas questões políticas fundamentais. W.S. Gilbert foi direto ao ponto em *Iolanthe*.

Muitas vezes acho engraçado
Que sempre arranja a natureza
De todo menino ou menina
Dado à vida neste planeta
Já nascer um pouco liberal
Ou um tanto conservador!*

Gilbert falava da Grã-Bretanha do século XIX, claro; em outros países, a ênfase e as designações seriam outras. Os democratas e republicanos dos EUA talvez não sejam tão diferenciáveis quanto os liberais e conservadores, sem falar que o século XX exige atenção para o trabalhismo britânico.

* "I often think it's comical / How nature always does contrive / That every boy and every gal / That's born into the world alive / Is either a little Liberal / Or else a little Conservative!" (N.T.)

Além disso, devemos lembrar que os nomes efetivos dos partidos políticos são oportunistas: meros nomes, não descrições de doutrina. Os republicanos não são menos democráticos que os democratas e estes são tão republicanos quanto aqueles. Mas Gilbert tinha razão em pensar que na política moderna as tendências liberal e conservadora são básicas e, também, que tudo tende a reduzir-se a dois.

A um, certamente, não. Há muito tempo os cientistas políticos aceitaram a expressão “Estado de partido único”, mas só por estarem confusos. A própria palavra “partido” implica que deve haver outra parte do mesmo tipo básico. A essência da política é o debate e deve haver alguém *com quem* debater. Um partido que monopoliza o poder e fala apenas consigo mesmo, como os partidos comunistas que tomaram o poder no século XX, só pode ser totalitário, o que quer dizer despótico, e portanto bem distinto da política. Em todo Estado democrático liberal, portanto, há geralmente dois partidos dominantes, com vários outros à margem do poder político, para não falar numa multidão de seitas políticas que às vezes concorrem às eleições. Esse esquema da realidade opinativa do Estado moderno deve ser completado pelo reconhecimento de que os partidos estão intimamente ligados a uma miscelânea de grupos de pressão e interesses, entidades profissionais, empresas de relações públicas, lobistas, igrejas e tantos outros corpos que de tempos em tempos sentem a necessidade de influir nas decisões de um Estado cada vez mais onipresente.

Os partidos buscam ganhar eleições, mas isso não quer dizer exatamente “tomar o poder do Estado”. Na verdade, acontece igualmente de o Estado *os* tomar, absorvê-los. Programas que impressionam na retórica de campanha eleitoral podem se revelar convites ao desastre uma vez os ministros

empossados descubram suas implicações reais. A experiência de governo tende a mitigar os ruidosos contrastes do debate político, pois o governo é um negócio limitado e responsável, ao passo que a política democrática é um jogo onde os times lutam pela vitória. Devem ser assumidos riscos, há vencedores e perdedores, candidatos favoritos perdem a corrida para adversários que ninguém tinha levado a sério antes e tudo isso constitui um espetáculo que inspira e estimula o partidarismo. Edmund Burke assim resumiu os benefícios da competição política: “Quem compete conosco reforça nossa coragem e aguça nossa perícia. O adversário é nosso ajudante.” A questão constitucional básica é que o eleitorado pode “derrubar os patifes”.

Gilbert achava que o partidarismo político era inato e que deve haver mesmo alguma disposição cósmica a sustentar as tendências políticas. O filósofo americano William James propôs que os seres humanos são teimosos ou flexíveis e alguns acharam que os socialistas, com sua conversa de compaixão, seriam flexíveis, enquanto os conservadores, que nos últimos tempos tendem a apoiar o livre mercado, seriam teimosos. Não é visão que resista muito tempo a uma detida análise dos líderes políticos contemporâneos.

Por vezes a complexidade dos partidos é identificada com a questão abstrata de promover ou resistir à mudança. As mudanças podem, claro, ser boas ou más segundo o ponto de vista, mas os conservadores têm uma disposição generalizada de abominar a mudança como tal, enquanto os liberais a acolhem bem. Essa distinção, por sua vez, recebe ocasionalmente uma explicação biológica: os jovens são ávidos por mudança, mas ficam mais conservadores com a idade. Sem dúvida é verdade que os jovens são significativamente diferentes em matéria de política, sendo dados a investir seu

entusiasmo sem limites em idéias de transformação social – como fizeram os jovens turcos, os bolcheviques, os fascistas de Mussolini, os nazistas de Hitler e os jovens entusiastas da década de 60. Mas essa não é, face às circunstâncias, uma razão para encorajar o engajamento político dos jovens!

Os partidos podem ser identificados com interesses opostos, de modo que os ricos são conservadores e os pobres, liberais ou socialistas. A versão moderna dessa compreensão clássica de política origina-se na idéia marxista de que os Estados modernos são arenas de uma guerra velada entre a burguesia e o proletariado. Essa idéia padece de duas grandes discrepâncias. A primeira é que numa guerra um lado busca a derrota total do outro, enquanto o debate político, como uma forma de esporte, é um tipo de competição em que cada lado *precisa* do outro. Assim como não se pode jogar futebol sem um time adversário, não se pode participar da política sem partidos rivais. A idéia da guerra de classes é portanto uma maneira dissimulada de recomendar o fim da política e sua substituição por líderes que farão realizar-se a única comunidade verdadeira. A segunda discrepância na idéia de que os partidos políticos meramente refletem interesses é que números bem significativos de operários votam em partidos conservadores, enquanto muita gente rica ou de classe média abraça programas radicais, inclusive a distribuição de riqueza em nome da igualdade. Os cientistas políticos que partem dessa idéia desperdiçam muito tempo torrando os miolos com fenômenos desse tipo. A realidade é que em política se trata de persuadir e nenhum fato genérico sobre os eleitores pode nos garantir de maneira infalível como eles pensam, agem ou votam.

Todas essas idéias ajudam a iluminar aspectos de um cenário complexo e mutável, aliviando o erro mais comum a

respeito dos partidos: a saber, o de identificá-los com doutrinas, chamadas por vezes ideologias. Princípios e programas são importantes em política, mas ambos são superados pelas circunstâncias. O problema é que as circunstâncias são tão infinitamente variadas que o estudante de política é forçado a dar atenção a doutrinas que tenham pelo menos certo nível de coerência intelectual. Em muitos casos, a doutrina é praticamente o único guia que temos para saber como está se portando a política; de qualquer forma, ela tem uma atração intelectual própria que faz valer a pena estudá-la, por mais cientes que estejamos do seu papel limitado no efetivo exercício do poder.

O leitor terá notado que até aqui falamos de liberalismo e conservadorismo, mas só mencionamos o socialismo, de certa forma a doutrina oficial dos partidos de esquerda na política moderna. Para destringer isso, só com o mais refinado trabalho de pernas e, mesmo assim, o esforço ficará incompleto até abordarmos as ideologias num capítulo subsequente. Consideremos o assunto de maneira descritiva e com base na experiência britânica, que tem sido largamente copiada.

Embora tenha sempre existido em política a divisão em partidos ou facções e puritanos e realistas tenham guerreado em meados do século XVII, os primeiros partidos políticos que se podem discernir na história da Inglaterra são os *whigs* e os *tories*, que se destacaram como inimigos em 1679 em torno de uma moção para afastar do trono o duque de York, Jaime, por ser católico. A tendência dos *tories* era acreditar na ordem e na obediência, enquanto para os *whigs*, uma facção aristocrática, a política assentava-se no consentimento de um eleitorado limitado, acordo expresso na instituição do Parlamento. Mesmo assim, no século seguinte, o sucesso político na Inglaterra ainda dependeu em larga medida do favor real

e muito tempo passaria antes que os partidos se tornassem respeitáveis e a existência de uma oposição fosse parte integrante da constituição.

O filósofo dos *whigs* foi John Locke, cujas doutrinas – de que o governo deve assentar-se no consentimento dos governados e de que os homens têm um direito natural à vida, à liberdade e à propriedade – são a base de uma das versões do liberalismo. A elas faz eco, de forma brilhante, a Declaração de Independência dos Estados Unidos, de 1776, que fala do inalienável direito à “vida, à liberdade e à busca da felicidade”. Ali, portanto, estava uma doutrina que desafiava as soluções tradicionais e apelava para a disposição de reformar tanto a política como a sociedade. O clamor para libertar-se de quaisquer restrições não impostas pela razão pode ser visto, provavelmente, como aquele que construiu o mundo moderno. Por essa razão o termo “liberalismo” adquiriu dois significados: primeiro, o de uma tendência política específica na política moderna em contraste com o conservadorismo e outras doutrinas; segundo, o de uma atitude arquetípica a que se filia *toda* a moderna política européia.

O termo mesmo, liberalismo, só se tornou corrente na década de 1830, um período de batismos políticos, quando socialistas e conservadores também ganharam suas denominações atuais. Mas já nessa época a política britânica se havia bifurcado em resposta ao acontecimento definidor da política moderna. A grande questão era como entender o que se iniciara na França em 1789. Charles James Fox, um dos líderes *whigs*, achou que os franceses estavam seguindo afinal o passo que dera a Inglaterra ainda em 1688; seu amigo Edmund Burke pensava que os revolucionários franceses, extraindo suas políticas destrutivas dos princípios abstratos da Declaração dos Direitos do Homem, eram um fenômeno

inteiramente novo e ruim. Estavam abandonando a tradição para submeter a França (e em breve a Europa) às brutalidades de um projeto abstrato que, acreditava Burke, iria destruir a humanidade. A reação de Burke à Revolução Francesa antecipou todos os argumentos usados no Ocidente contra o comunismo. As versões francesa e russa do utopismo terminaram ambas por encharcar de sangue os dois países. Burke previra que isso aconteceria na França muito antes que a primeira cabeça rolasse da guilhotina.

Burke, na verdade, fundou o conservadorismo com o seu diagnóstico de que era difícil para o liberalismo, como doutrina política da reforma, diferenciar-se de doutrinas da transformação social que, em sua vã e destrutiva busca de uma sociedade perfeita, acabariam por destruir completamente a política. Os argumentos básicos estão brilhantemente expostos em suas *Reflexões sobre a revolução em França* (1790). O que embaralhou mais a compreensão da política com as confusões do despotismo foi o uso corrente da distinção entre esquerda e direita. Originalmente uma metáfora baseada na posição que as facções ocupavam no recinto da assembleia revolucionária francesa, esquerda e direita viriam a significar revolução e reação, conceitos que Burke e outros expoentes achariam nada políticos. Segundo Burke, a política baseia-se, antes, nos conceitos de preservação e reforma e decorre não de idéias abstratas de perfeição social mas de circunstâncias presentes.

E quanto ao socialismo? Ele surge com a fusão de dois fenômenos do século XIX: primeiro, a idéia de que a sociedade é basicamente uma fábrica cujos produtos deveriam ser distribuídos igualitariamente entre aqueles que nela trabalham e, segundo, a efetiva emancipação da nova classe de operários industriais no decorrer do século. O socialismo

encontra sua característica própria na preocupação com os pobres e procura aprovar políticas como a redistribuição de riqueza e a assistência social do Estado para uniformizar as condições de vida. O socialismo abomina o luxo e o ócio dos ricos.

O que distingue os socialistas dos liberais e conservadores? Como doutrina de reforma da sociedade moderna, parece que o socialismo teria mais em comum com a tendência reformista do liberalismo e, com efeito, na Inglaterra, o Partido Trabalhista cresceu sob as asas do liberalismo e afinal substituiu o Partido Liberal como o partido assumido da reforma. Por outro lado, foi do conservador Shaftesbury que partiram as Leis Fabris na década de 1840 e foram governos conservadores que, depois de 1951, continuaram e ampliaram a assistência social dos trabalhistas, o Estado do Bem-estar Social. Quando os mineiros de carvão, em 1985, entraram em greve contra o governo conservador britânico que queria tornar as minas economicamente eficientes, o Partido Trabalhista apoiou uma medida essencialmente conservadora de subsídio para preservar as vilas mineiras.

Trata-se de situação bastante comum. No jogo político, os partidos vestem as roupas uns dos outros e buscam os simpatizantes uns dos outros, em geral relativamente pouco preocupados com a coerência doutrinária. Os liberais, que costumavam defender o livre comércio, tornaram-se defensores dos subsídios e do protecionismo com o chamado neoliberalismo dos anos 80. O governo conservador de Margaret Thatcher, a partir de 1979, foi acusado de trair o conservadorismo e abraçar o liberalismo clássico. As circunstâncias mudam a tal ponto a coloração política que o que parece para um partido em certas circunstâncias pode parecer completamente diferente uma geração depois. Um dos fatos

mais fascinantes da política moderna é a ausência de um partido socialista de peso nos Estados Unidos. O Partido Democrata assumiu, naturalmente, muitas posições que na Europa seriam chamadas “socialistas” – e para os americanos o termo político “liberal” significa algo bem mais próximo do socialismo que para os europeus. Pois quase toda justificação política é abstrata e, sob novas circunstâncias, compromete mais um partido do que ele realmente quer. Quando isso acontece, a política ou a doutrina (e às vezes ambas) têm que ser adaptadas.

Na política real, a fórmula segundo a qual os liberais, de modo geral, apóiam as reformas e os conservadores aferram-se às tradições aponta para a direção certa, mas nada mais que isso. De qualquer forma, ela nos deixa às voltas com o problema do socialismo. Não será o socialismo uma tendência tão profundamente entranhada na política quanto o liberalismo e o conservadorismo? Ou será um movimento que, transcendendo os altos e baixos da vida política, visa a algo muito mais grandioso que a política: uma sociedade permanentemente melhor? A questão básica, podemos dizer, é que o socialismo pode ser tanto a crença numa sociedade plenamente justa como uma tendência política que favorece reformas igualitárias e redistributivas quando isso é possível. Uma sociedade plenamente justa, seja o que for isso, não precisaria de política séria; seria um daqueles projetos de perfeição que chamaremos de ideologias e que vamos discutir em seguida. E é isso o que normalmente significa o termo socialismo, especialmente para seus simpatizantes. Foi por isso que ele arranjou um parceiro autenticamente político, em geral chamado social-democracia, em que o acréscimo do termo “democracia” significa o compromisso político que

reconhece que o Estado é uma instituição que deve responder aos gostos e desejos atuais de seus membros e, portanto, que qualquer concepção de um Estado finalmente perfeito é incompatível com a própria atividade política.

10 *A experiência política:*

III. Justiça, liberdade e democracia

Sendo em grande parte conversa, a política deve dramatizar-se. Um rei é, em certo sentido, apenas um ser humano entre outros. A ordem civil numa monarquia requer que *dramatizemos* o que é ser rei – e essa é a razão das coroas, tronos, cetros, guardas de honra, insígnias reais e outros símbolos, alguns dos quais usados por presidentes e primeiros-ministros em nossos tempos igualitários. Muito da expressão política é metafórico. O Estado, como vimos, era um *corpo* político. Agora podemos imaginá-lo como uma nau. É a metáfora por trás da própria palavra “governo”, que vem do latim medieval *gubernaculum*, leme, direção. Política é a arte de conduzir a nau do Estado. Que sinais devem guiar o piloto na navegação?

A resposta é óbvia: ele deve se guiar por *ideais*, distantes faróis de excelência que todos deveriam seguir. Os ideais são, com frequência, os conceitos com os quais os partidos políticos se identificam. Os conservadores, por exemplo, em geral votam fidelidade à tradição, os liberais à liberdade, os socialistas à igualdade. Mas o supremo instrumento de navegação política, acima mesmo desses, é uma coisa chamada “justiça”, que na primeira obra-prima de filosofia política, a *República*, de Platão, era a virtude reguladora que determi-

nava o lugar de todas as outras virtudes. A palavra justiça vem do latim *jus*, que tanto serve para lei como direito. No famoso diálogo, Platão começa mostrando que justiça significa dar a cada pessoa o que lhe cabe, mas prossegue para evidenciar que essa fórmula não quer dizer coisa alguma se não for possível explicar o que cabe (ou é devido) às pessoas. Isso exigia nada menos que delinear toda a estrutura da *polis*. Revelou-se que justiça, para Platão, era encaixar as pessoas no lugar do Estado para o qual estivessem naturalmente equipadas. Os governantes seriam assim filósofos, pois somente os filósofos possuíam uma compreensão racional da natureza humana. O princípio básico era a complementaridade. Trabalhadores, guerreiros e governantes-filósofos deviam limitar-se a suas tarefas.

A república de Platão é por vezes considerada uma utopia, isto é, um quadro representando uma condição ideal, mas é um erro pensar isso. Em primeiro lugar, os desejos diferem e não há nenhuma razão para eu achar os seus desejos admiráveis ou você os meus. O que é meramente desejado não tem força intelectual, enquanto o que é *desejável* leva a argumentação a um plano objetivo para além do desejo. Mais profundamente, porém, a justiça é um ideal e nada no complexo mundo real onde vivemos pode *ser* efetivamente um ideal. Em termos de navegação, a justiça é uma estrela-guia e quando se navega pelos astros o que se espera não é chegar lá, nas estrelas. Isso é por vezes definido dizendo-se que a justiça é um conceito normativo, o que significa que devemos traçar nossa posição e nosso rumo a partir dali. Dizer que a justiça requer certas medidas políticas ou que alguma situação é injusta é propor a ação. Quando falamos de justiça, portanto, podemos estar descrevendo um ideal, traçando uma utopia, fazendo uma queixa, explicando alguma medida

política ou *n* outras coisas. O essencial sobre a justiça e outros ideais é que eles funcionam de muitas maneiras diferentes e é sempre importante perguntar em cada caso particular qual função está sendo desempenhada.

É justo, por exemplo, que o direito ao voto seja limitado aos proprietários ou aos homens adultos? É justo que uma nação seja dominada por outra? É justo que a religião do Estado seja imposta a todos? Tais questões foram apaixonadamente discutidas em termos de justiça e diferentes respostas foram dadas em gerações diferentes. É óbvio, portanto, que o significado de justiça vai depender, pelo menos em certa medida, da opinião corrente. Acontece que a maioria das pessoas tem uma resposta clara para cada uma das perguntas que fiz a título de ilustração e serão por isso tentadas a supor que os seres humanos evoluem decididamente, com o tempo, de concepções mais estreitas de justiça para outras mais amplas e defensáveis. Essa é uma de nossas ilusões mais confortáveis. Tudo o que a experiência de fato parece demonstrar é que cada geração se compraz em achar que afinal chegou a juízos morais e políticos passavelmente absolutos.

Por mais democrática que seja a constituição de um Estado, por exemplo, a participação dos seus cidadãos aumenta e diminui meramente de acordo com as circunstâncias. Os cidadãos da Antigüidade clássica participavam da política mais do que os da Idade Média; e os cidadãos da Itália mais no início que no fim do período medieval. As coisas avançam e recuam. As gerações recentes tenderam a absolutizar a crença de que os padrões morais são relativos e todas as culturas são iguais, ingenuamente imaginando que esta, afinal, é a sabedoria de todos os tempos.

A política é um desacordo público interminável sobre o que exige a justiça. Aristóteles ensinou que a instabilidade das

constituições é causada pela paixão da igualdade e que a justiça é um Estado em que a honra e os cargos são distribuídos de acordo com a contribuição que diferentes grupos fazem para o bem-estar da *polis*. Quantidade, riqueza e mérito devem todos ter o seu lugar e uma sociedade verdadeiramente organizada incluiria tanto elementos democráticos como oligárquicos. Aqui o filósofo está meramente nos dizendo o que é justiça. Não está aconselhando sobre a maneira de alcançá-la e sua fórmula dificilmente seria de grande utilidade se estivesse. Isso nos mostra mais uma forma de funcionamento de uma idéia como a de justiça: ela pode dar uma explicação filosófica de algo que já conhecemos. Porque há um grande defeito na metáfora da navegação que usamos há pouco: ela dá a entender que a justiça deve ser encontrada em algum ponto onde ainda não chegamos. Isso é um bocado equivocado. Nós já sabemos o que é a justiça e nossas sociedades já são, em certos aspectos básicos, justas. Se assim não fosse, não poderíamos reconhecê-la. A justiça é, em outras palavras, não apenas algo à nossa frente, útil à navegação; é também alguma coisa atrás que nos diz quem somos e de onde viemos.

É por isso que a vida política é cheia de gente que pede justiça aqui ou ali. Com novas idéias ou circunstâncias novas, condições que antes pareciam naturais vêm a provocar demandas de reforma – e justiça é a fórmula para demandar reformas. Nesse papel retórico, o termo pode ser barateado e banalizado. Acessível a qualquer um que tenha uma queixa ou reivindicação, a expressão concentra paixões que levam à desordem civil. Sociedades inteiras podem mergulhar na guerra civil porque dois lados desfraldam a idéia de justiça em defesa de suas alegações. Aconteceu nos Estados Unidos em 1860 e para Hobbes foi o que causou a guerra civil inglesa.

Por isso ele seguiu outra tradição filosófica, que descarta a justiça como base da ordem e insiste que a verdadeira questão é a paz. Atribuindo ao soberano a responsabilidade absoluta de decidir o que é justo, Hobbes definiu o homem justo com brutal formalidade – é “*aquele que em suas ações observa as leis do seu país*” –, assim negando a validade da reflexão para verificar se uma justiça mais alta não está em conflito com a política corrente. Não que filósofos como Hobbes não se preocupassem com a justiça ou com a consciência. “O que são os reinos sem justiça senão grandes roubos?” – indagou santo Agostinho, para quem a justiça terrena não poderia ser mais que uma pálida imitação do céu. Apenas os filósofos viam a justiça como matéria inflamável pelas centelhas da paixão, que por isso era melhor manter filosoficamente fechada a chave.

A maneira como operam os ideais na conversa política pode ser ilustrada pelo ideal de liberdade, que em inglês se pode chamar indiferentemente de *liberty*, do deus romano Liber, versão de Dioniso, ou *freedom*, do termo germânico indicando aqueles, caros ao chefe da casa, que não eram escravos. A liberdade funciona acima de tudo como um termo de auto-identificação: por exemplo, de uma classe de pessoas que não têm um senhor ou de uma constituição republicana sem autoridade monárquica. Seu significado mais amplo distingue os que são politicamente governados daqueles submetidos ao despotismo; foi a esse significado que o Ocidente recorreu para se proclamar o “mundo livre”, em contraposição aos regimes comunistas despóticos da Rússia e outros países. Aqui, portanto, temos um ideal rumo ao qual não temos que navegar porque (como a justiça) já o possuímos. Nossa tarefa, em vez disso, é manter em boas condições o que já possuímos.

A maneira mais óbvia de definir liberdade é negativa: significa não ser coagido. Em contextos políticos, isso quer dizer não ter que viver sob um governo de poderes arbitrários. É um fácil sofisma, porém, argumentar que se a liberdade significa não ser coagido e se eu sou, por assim dizer, impedido de fazer o que quero por falta de dinheiro, então a pobreza é ausência de liberdade. Nesse sentido, o termo “liberdade” pode resvalar para o de “poder” e somos lançados na estrada que desemboca em implorar que algum déspota benévolo venha abolir a pobreza e uniformizar o poder para todos. Hobbes não desconfiava menos da liberdade que da justiça e a definiu de forma bem cautelosa como “o silêncio da lei”. Dizer que alguém era livre significava que nenhuma norma legal o obrigava a se conformar. A tradição europeia mais comum, porém, é a de definir liberdade como a condição de viver sob as normas da lei, em contraste com a sujeição ao poder arbitrário. Mas mesmo essa visão sensível encobre possíveis problemas. Se a liberdade nada mais é que a ausência de coerção, então como podemos ser livres no momento em que uma lei nos impede de fazer o que queremos? Essa era a visão de Hobbes e de seu seguidor Jeremy Bentham, mas o ponto em questão requer a percepção de que uma lei (em contraste com um comando) é puramente abstrata e deixa livre o arbítrio. A maioria das pessoas, por exemplo, não é vigorosamente constrangida por sanções contra a resolução dos seus problemas pelo assassinato. Elas crescem excluindo instintivamente essa saída como uma opção aceitável.

À medida que cruzam o oceano sem limite e sem fundo da vida, os passageiros da nau de um Estado podem muito bem decidir que querem rumar para algo que ainda não desfrutaram ou que desfrutaram de forma imperfeita. Tal decisão supõe que todos podem desfrutar os ideais que os atraem. O

que é um erro profundo. A realidade é que nosso caráter e cultura em dado momento limitam o que nos é possível: apenas algumas pessoas podem desfrutar certos ideais. Os criminosos, por exemplo, não são muito bons em matéria de justiça, mas com frequência têm notável senso de honra. Também aqui, o ideal ocidental de liberdade exerce irresistível atração sobre muita gente de outras civilizações, mas depende de formas de autocontrole que não são adquiridas facilmente. Teóricos ousados e visionários persuadiram muitos a descobrir uma região vizinha à liberdade chamada “libertação”, induzindo passageiros excitáveis em barcos de Estado furados a concordar com bruscas mudanças de rumo. Alguns foram a pique e de forma nada surpreendente porque, como assinalaram Rousseau e outros, quando os escravos se revoltam, eles não criam uma sociedade livre, apenas mudam de senhor. O paradoxo da liberdade é que *só* pode ser um bem que já possuímos. Como um ideal com o qual navegar, pode jamais passar de uma ilusão.

O ideal da democracia tem muitas facetas, como o da liberdade. De início um modesto termo constitucional, cresceu tanto que ameaça ocupar tanto o território da liberdade como o da justiça. É fácil ilustrar as formas mais simples como a democracia poderia fazer isso: ninguém pode ser livre, disse Rousseau, se não participar da feitura das leis sob as quais vive. Rousseau mesmo era um filósofo sensível demais para passar direto dessa proposição à idéia de que apenas as democracias são livres (ele achava a democracia uma condição que exigia deuses para funcionar), mas outros passaram. Há muitas formas pelas quais a democracia pode digerir e sintetizar a justiça, mas a idéia de que apenas as democracias são justas teria a implicação improvável de que todas as sociedades da história foram injustas, à exceção de um pequeno punhado.

A democracia ilustra de forma suprema o modo como os ideais políticos no mundo moderno se expandiram para além da arena do Estado e se tornaram critérios de valor nos outros tipos de associação que constituem (como vimos no Capítulo 6) a vida moderna. Uma *sociedade* democrática, por exemplo, deve ser considerada uma contradição em termos, mas veio a significar uma sociedade na qual todo mundo leva o mesmo tipo de vida e dispõe de recursos semelhantes. Uma *cultura* democrática é aquela liberada dos padrões elitistas de beleza. Às vezes se fala mesmo em democratizar a *economia*, o que em geral quer dizer a transformação das fábricas em cooperativas operárias. Até as maneiras podem ser democráticas e democracia foi o termo que o historiador francês Alexis de Tocqueville usou para descrever a sociedade americana, que, ele achava, iria substituir os costumes aristocráticos da Europa.

As sociedades em que os ocidentais vivem atualmente são todas basicamente justas, livres e democráticas. Esses termos, quando definidos por filósofos, descrevem de forma plausível nossos alicerces filosóficos. Mas cada um pode ser aprimorado por filósofos ou retóricos (de formas diferentes) de modo a luzir diante de nós não como costumes e condições que já desfrutamos, mas como novos rumos que devemos tomar. Convertem-se em justiça social, libertação e democracia forte ou real, passando a guiar as nossas lutas e esforços. O problema, naturalmente, é que você só pode se guiar por uma estrela, não por várias espalhadas pelo céu. Isso significa que aqueles que defendem as razões de uma estrela em vez de outra devem provar que essa é a estrela que levará ao êxito todos os nossos esforços. Mas, como muitos dos nossos esforços são contraditórios entre si, temos que abandonar alguns deles ou desistir de alguns objetivos. E é por isso que

a condução política deve ser sempre produto de juízos variáveis sobre conveniências conflitantes. Os ideais são importantes em política, mas no final a realidade é que deve determinar para onde ir e a que velocidade.

11 *Estudando política cientificamente*

A idéia de que governar um Estado é como pilotar um navio é tão sedutora que acabou dominando a política moderna. A metáfora desenvolveu-se em discussões sobre metas, programas, estratégias, decisões e outras terminologias, indicando que há um “nós” que pode determinar o futuro de grandes e complexas sociedades. Em época de eleição, os partidos competem à cata de votos com promessas de benefícios, enquanto a experiência mostra que os problemas só são resolvidos, quando o são, à custa de novos problemas. Esta é, sem dúvida, a condição humana, mas dentro dessa condição podemos talvez ter a limitada opção de enfrentar os problemas como indivíduos ou coletividades. Alguns sonham com uma salvação política para as injustiças que sofreremos, ao passo que muitos diriam com Alexander Pope:

Deixe os tolos discutirem a forma de governo.

O melhor administrado, seja qual for, é o melhor.*

* “For forms of government let fools contest. / Whate’er is best administered, is best.” (N.T.)

Se, no entanto, governar um Estado é como pilotar um navio, precisamos é de fatos confiáveis e explicações seguras sobre como funciona a embarcação. E o lugar para encontrar isso, acredita-se amplamente, é a ciência. Até aqui abordamos a história da política e as maneiras como é vivida. Passemos agora da história e da prática para a ciência.

O importante é perceber que encarar a política cientificamente exige uma mudança total de perspectiva. A maneira como vivemos a política é como um drama de caráter, convenção e circunstância. A ciência política requer que esqueçamos as diferenças pessoais e consideremos a política, ao longo do tempo, como um processo, análogo aos processos da natureza. Vimos que os antigos faziam isso detectando ciclos políticos através das gerações, idéia poderosa ainda hoje e usada com grande efeito por Maquiavel. A religião, disse ele, “produziu boas instituições e as boas instituições levaram à boa fortuna e da boa fortuna veio o feliz sucesso dos encargos da cidade”. Seguindo Políbio e outros escritores antigos, ele afirmou que as constituições fracassavam por seus defeitos inerentes. Tais ciclos são apenas marginalmente afetados pelas qualidades pessoais dos indivíduos envolvidos. Observa, entretanto, que muitos desses ciclos nunca se completam porque a fraqueza do Estado, causada pela desordem, torna-o presa de conquista por vizinhos que estejam fora do sistema em que o ciclo está se produzindo.

A idéia de um sistema, isto é, um conjunto de componentes mecânicos com relações fixas entre si, é essencial à concepção científica da política. Um exemplo de sistema desse tipo é o motor de um carro: quando este enguiça, um mecânico pode dar um jeito. Sempre pensamos na economia como um mecanismo cujo desempenho pode ser controlado por uma inteligência externa, por exemplo um governo,

como se o governo fosse o proprietário de um carro e quisesse melhorar seu desempenho ou aumentar a velocidade. Eis mais uma metáfora dominante para compreender a política, desta vez não um corpo ou uma nau, mas um mecanismo. O político é um engenheiro, um mecânico fora do sistema, que tenta fazer a máquina funcionar do jeito que ele quer. Devemos distinguir, também, entre o que é interno ao sistema (na linguagem técnica atual, “endógeno”) e o que atua de fora sobre ele (“exógeno”).

Esta metáfora sustenta a ciência política. O elemento científico consiste na tentativa de entender a política como um processo ou mecanismo, intimamente ligada à ambição de utilizar tal conhecimento para atingir nossos fins. A dificuldade para entender a política dessa forma está em decidir sobre as fronteiras entre o endógeno e o exógeno. Em outras palavras, onde termina o sistema e começa a manipulação inteligente de fora? Quando Charles de Gaulle interveio na política francesa em 1958, por exemplo, e criou toda uma nova constituição (ou sistema) sob a forma da Quinta República, era um *deus ex machina* exterior ao sistema ou parte do sistema maior formado pela tradição política francesa? A resposta, claro, depende das regras de compreensão intelectual em jogo. Podemos encarar os fundadores da república americana como os criadores das normas dentro das quais atuaram seus sucessores.

Quando decidimos algo, supomo-nos livres e fora de qualquer sistema, mas quando outras pessoas tomam decisões a nosso respeito, vêem-nos com características mais ou menos previsíveis dentro de um sistema de compreensão. É um clichê filosófico dizer que ninguém pode escapar ao sistema determinante constituído por raça, sexo, classe, história ou outras abstrações e, em certo sentido, isso é obviamente

verdade. Mas seria apenas uma verdade interessante se o sistema constituído por raça, sexo, classe e história pudesse nos dizer exatamente como as pessoas vão agir. Como não pode, somos deixados às voltas com um determinismo vazio: não podemos escapar... seja lá do que for!

A ciência política apóia-se, portanto, num fundamento melhor entendido através da metáfora mecânica. Também apóia-se num discurso que contrapõe imagem, estereótipo, ficção, mito (e o próprio termo “discurso”) a fato, evidência, realidade e outros termos firmes, decididos, claros. Trabalhando sobre tais alicerces, a ciência política usa seus materiais para construir um grandioso edifício teórico – e, atualmente, os próprios materiais! A primeira impressão que nos dá o cientista político é a de um proprietário de uma mina inesgotável de dados. *Data* (o plural latino virou um coletivo singular em inglês) é o conjunto de fatos que podem ser usados para construir e testar teorias: toda a história pode ser fundida para fornecer certo tipo de dados ao cientista político que está formulando, por exemplo, uma teoria das revoluções. O mundo moderno pode ser praticamente definido como uma intoxicação galopante de dados. Dados são coletados pelos funcionários públicos, filtrados pelos estatísticos e armazenados nos computadores. O cientista político corre o risco de ficar como o general cujos serviços secretos são tão vastos que ele dispõe de todo o plano de ataque do inimigo mas não consegue discerni-lo, tal a massa de informações que inunda o quartel-general.

Um voto é um dado, assim como a resposta a uma pesquisa de opinião – e em todo o mundo o volume de informações desse tipo cresce de forma avassaladora. Mas votos e opiniões só se tornam dados se transformados nas abstrações que são a limitada opção eleitoral ou o resultado

de pesquisas de opinião. Os dados partem da homogeneidade e devem sempre derrotar as várias tentativas engenhosas de complicar as coisas, como por exemplo querer avaliar o grau de entusiasmo do eleitor ou as qualificações do entrevistado. Não se trata apenas do fato de que tais complexidades, em princípio, não podem se transformar em dados; mas, sim, que a informação relevante nem sempre é conscientemente acessível ao entrevistado no momento da resposta. Os seres humanos são mais do que feixes de conclusões amarrados com variado grau de firmeza.

A política, portanto, tal como vista pelo cientista político, são sistemas densos de dados e o objetivo é encontrar relações causais entre eles. Nessa busca, a análise das sociedades modernas em diferentes tipos de associação (que examinamos no Capítulo 6) é uma inestimável estrutura de raciocínio – que no entanto ameaça também destruir a própria ciência política. Pois se as causas do que acontece em política devem ser encontradas na economia, nos processos sociais ou mesmo na cultura, então a política é meramente um conjunto de efeitos e perde sua autonomia e autodeterminação como atividade livre. A consequência seria que não haveria nada em política para uma ciência estudar.

A política é de fato autônoma, embora obviamente tenha íntimas ligações com outras atividades e estruturas humanas. A pergunta básica da ciência política é: o que causa tal ou qual fenômeno político? Por que, por exemplo, os governos às vezes ganham eleições e às vezes perdem? Pode ser possível em parte encontrar a resposta a essa pergunta na própria política: por exemplo, na melhor organização partidária do vencedor. Mas o que em geral fala ao cientista político como algo mais profundo é uma explicação completamente alheia à política – baseada, por exemplo, nessa coisa aparentemente isolada

que se chama economia. Uma hipótese simples desse gênero foi a de que os governos se reelegem se a eleição se realiza numa curva ascendente do ciclo de mercado. Se isso fosse de fato verdade, ilustraria a máxima de que conhecimento é poder. Tudo o que um governo precisa para ganhar uma eleição é arquitetar um *boom* econômico perto do pleito.

Os dois problemas óbvios são: primeiro, a economia não é um animal doméstico de estimação que faz o que mandam; e, segundo, acontece que a hipótese, de qualquer modo, é falsa. Como é comum em ciência política, a correlação é interessante mas o nexos causal é frágil, ainda que os elementos da equação – o consumidor e o eleitor – estejam unidos, por serem a mesma pessoa.

Há ainda um problema que pode ser ilustrado por um dos primeiros projetos de criação de uma ciência política na sua forma moderna. Na virada do século XX, a primeira leva de cientistas políticos no mundo acadêmico atacou alguns dos seus antecessores pelo suposto erro de achar que o ser humano era inteiramente racional. Alegou-se que tal equívoco fora cometido por políticos e teóricos que tentaram atrair eleitores com argumentos puramente racionais. Os novos cientistas políticos assinalaram que imagem, estereótipo, emoções de massa, origem familiar e muitos outros fatores irracionais eram com efeito os principais determinantes do comportamento político. Como em geral acontece nessas interações críticas da vida acadêmica, os dois lados tinham até certo ponto intenções opostas – os novos cientistas políticos tomando como presunção factual o que na verdade era um argumento normativo que visava a sonegar atitudes mais racionais às decisões políticas.

Ainda mais crucial que o fato de críticos e criticados terem intenções opostas é que o projeto de uma ciência

política é limitado por ter que assumir que a conduta humana é essencialmente não-racional. A ciência torna tudo o que estuda em processo natural não afetado pelo pensamento, porque o pensamento é a capacidade de construir o mundo de uma variedade de maneiras e o modo como o ser humano age depende dessas construções imprevisíveis. Falta assim à conduta humana mesmo a regularidade encontrada no mundo natural. A observação de que os governos costumam ganhar eleições que se realizam em momentos de crescimento econômico ou de altos níveis de prosperidade, por exemplo, pode ser transformada em algo como a hipótese causal segundo a qual os cidadãos, felizes com essa situação, tendem a votar no governo em exercício. Mas é porque os seres humanos são racionais e o mundo pode ser visto de muitas outras formas além da ótica da existência ou não de prosperidade que falta força real à hipótese.

Há, com efeito, uma variedade de comportamentos humanos irracionais que são estudados pela psicologia e sobre isso a ciência política do século XX produziu vasto número de hipóteses fascinantes que ajudaram a organizar de formas interessantes a informação de fato indispensável à compreensão política de qualquer nação. Mas na forma comportamental que estivemos descrevendo ela se mostrou um tanto decepcionante e perdeu terreno para um novo modelo de ciência política que ataca o problema de outra perspectiva. Em vez de se concentrar em emoções e reflexos, a teoria da opção racional ocupa-se das decisões racionais. Os políticos e eleitores estão sempre fazendo opções e optamos de acordo com preferências pessoais modificadas pela idéia que temos do curso provável dos acontecimentos. É a isso que se chama “utilidade esperada”, que pode ser estudada segundo uma lógica formal da preferência. Um direcionamento específico

desse estudo investiga as relações entre agentes de decisões isolados optando por “estratégias” de (como equivocadamente se diz) “jogo”. A pergunta que se fazem os teóricos da opção racional é em que condições é racional optar por uma estratégia de cooperação com os outros (por exemplo, pagando por bens e serviços públicos, como parques e segurança), em contraposição (na mesma hipótese) à estratégia racional mais imediatamente óbvia, qual seja a de buscar vantagem pessoal e usufruir do que os outros estão pagando?

Essas questões são com frequência analisadas com base no famoso dilema do prisioneiro. Dois prisioneiros que o xerife mantém incomunicáveis têm de decidir suas estratégias de ação. Se A confessa e B não, A pega uma condenação leve e B uma sentença pesada. Se B confessa, será ele o beneficiado com a pena menor e A quem sofrerá. Se ambos confessam, pegarão os dois severas condenações. Se, no entanto, confiam um no outro e nenhum confessa, terão ambos a mais branda sentença. A confiança é portanto, nesse jogo como na vida, arriscada, mas pode ter a melhor das recompensas. É notável como essa situação improvável pode ser amplamente formalizada para se aplicar a tudo, desde a fundação de Estados às relações internacionais, passando pela criação de espaços públicos.

Essa axiomática da opção produziu ampla e impressionante literatura técnica que ilustra a propensão da ciência política a ser colonizada pela economia, uma vez que os agentes assim teorizados são basicamente econômicos. E é esse fato que explica o que bem pode parecer ao leitor uma contradição no nosso argumento. Dissemos que a ciência política só pode entender os seres humanos como irracionais, meros reagentes a estímulos. Mas na teoria da opção racional

temos uma forma de ciência política que explora as escolhas de agentes racionais. Seguramente, então, a ciência política pode acomodar a racionalidade?

O ponto crucial está no que se entende por racional. Não precisamos nos ocupar aqui da diferença entre o conceito de razão na filosofia clássica, de um lado, e a bem diferente “racionalidade instrumental” de agentes econômicos abstratos, de outro. Tudo o que precisamos observar é que, quando os seres humanos agem, buscam *tanto* realizar os desejos que impelem à ação *quanto* se expressar, conservando uma identidade escolhida. A teoria da opção racional pode, de modo limitado, transformar o primeiro elemento numa fórmula através da quantificação e ordenamento das preferências, mas não pode lidar com o outro elemento da ação. E é em particular na política (na economia menos) que esse elemento da conduta humana se mostra especialmente importante. Os que criticam a teoria da opção racional têm sido particularmente duros no ataque à sua incapacidade de ver como se comportam pessoas de culturas diferentes.

O estudo científico da política é, portanto, uma grande mas limitada conquista do nosso século. Como qualquer outra forma de compreensão, ele extrai das limitações o seu poder, mas acontece que as limitações específicas da ciência no seu sentido mais amplo são especialmente restritivas no que diz respeito ao entendimento da vida humana. Mas a ciência política costuma escapar dessa limitação ignorando as exigências estritas da ciência como disciplina. Grande parte do material de que se ocupa é histórico e descritivo, como efetivamente deve ser se pretendemos admitir que qualquer compreensão do governo dos Estados modernos não pode ser separada da cultura dos povos que neles vivem.

12 *A ideologia desafia a política*

A política, como o trabalho físico e o parto, é, em termos cristãos, uma das maldições da humanidade. As máquinas em muito aliviaram as agruras do trabalho e dar à luz já não é o parto que foi. Mas e a maldição política? Se os homens fossem anjos, nenhum governo seria necessário. Mas, uma vez que *é* preciso algum tipo de governo, não poderíamos encontrar uma melhor solução que os Estados que a história nos mostra dilacerados pela guerra, a pobreza e a violência? Grandes esperanças desse tipo têm irrompido com frequência entre os pobres à margem da política, por vezes empolgando o poder. Tais esperanças derivam inequivocamente de uma versão milenar do cristianismo e suas conseqüências são explosivas.

Anabatistas que acreditavam na iminência de uma nova ordem celestial tomaram, por exemplo, a cidade alemã de Münster em 1534 e instituíram o que achavam ser uma comunidade perfeita. Tinha notável semelhança com o totalitarismo moderno. Uma tendência ao despotismo religioso foi evidente na guerra civil inglesa de 1642. “É o desígnio de Deus”, escreveu um sacerdote em linguagem típica, “para instaurar um governo civil, e todas as coisas daqui por diante, à semelhança das coisas do alto.”

Uma poderosa tradição com raízes na filosofia também deu atenção ao projeto de uma sociedade perfeita. Muitos foram enfeitiçados pela imagem platônica do filósofo escapando da caverna de sombras em que vive a maioria das pessoas e vendo então a realidade das coisas. O verdadeiro governante só poderia ser o filósofo, pois apenas os filósofos têm acesso ao conhecimento necessário para dirigir uma verdadeira comunidade. Bem mais tarde, os *philosophes* do século XVIII pensaram que sua percepção da razão era o conhecimento necessário para trazer justiça ao mundo, processo que muitos deles não distinguiam de varrer com o *ancien régime*. Foram esses escritores que abandonaram a tradicional aversão ao despotismo, porque reconheceram que a nova ordem exigia não apenas conhecimento mas também poder ilimitado. O Estado europeu, amplamente limitado pela constitucionalidade e o império da lei, foi por essa razão condenado à imperfeição.

O solo moderno em que vicejaram tais idéias foi preparado por Francis Bacon, para quem o propósito da vida do homem era o acúmulo de conhecimento útil para a melhoria da condição humana. Ao final do século XVIII, a tecnologia adquirira tal poder sobre a natureza que pensadores avançados já sonhavam em exercer o mesmo tipo de poder sobre a sociedade. Sua primeira aventura ocorreu na França em 1789. O fato de ter culminado em sangue e tirania meramente mandou-os de volta, por assim dizer, à prancheta.

Muitas correntes de pensamento alimentaram uma aspiração que parecia a busca de um poder mágico. Especulações religiosas sobre a revelação progressiva de Deus e a idéia panteísta de que Deus *é* a criação, em vez de seu criador externo, disseminaram-se na filosofia. Na Escócia, pensadores como Adam Smith e Adam Ferguson viam a história da

humanidade como uma sucessão de estágios evolutivos: os povos evoluíram do nomadismo para uma sociedade pastoral que deu lugar à agricultura e culminou na sociedade comercial da era moderna. Cada passo foi dado para ser uma forma mais elevada de civilização, guiada pelo que Adam Smith chamou de “mão invisível”. Na Alemanha, essa e muitas outras idéias foram poderosamente expostas pelo filósofo Hegel, que revelou a seus leitores que a história, vista pelos céticos meramente como uma jornada aos solavancos pelos baques da loucura humana, tinha efetivamente uma estrutura racional. Hegel acreditava no progresso histórico: os súditos de um Estado moderno desfrutavam uma plenitude de experiência apenas sonhada nas sociedades anteriores.

Era uma formidável e complexa filosofia a de Hegel, mas levou a esforços apocalípticos um grupo de jovens discípulos que acharam que ele havia solucionado, ou pelo menos quase solucionado, o enigma da existência humana. O mais famoso deles foi Karl Marx, que fundiu Hegel com as idéias socialistas que surgiam na Europa industrial dos primeiros tempos. Para Marx, a instituição da propriedade privada, aparentemente surgida após o estágio nômade do comunismo primitivo, foi a queda do homem. O destino da humanidade é recriar aquele antigo idílio comunal de forma tecnologicamente avançada, realização para a qual se fizeram necessários os sofrimentos da história.

Foi a descrição que fez do mundo moderno que deu a Marx tamanha influência. Hegel argumentara que, depois de escravidões e opressões ao longo da história, a Europa moderna tinha por fim atingido uma civilização na qual todos eram livres. Marx revelou a seus seguidores que essa liberdade formal era na verdade a forma mais sutil de opressão jamais criada. Os homens modernos, na opinião de Marx e Engels

exposta em linhas gerais no *Manifesto comunista* de 1848, eram pouco mais que marionetes manipuladas pela força misteriosa do capital, que os induzia a comerciar, migrar, trabalhar e até pensar de acordo com a lógica velada do modo capitalista de produção. Tinha havido socialismo antes, mas Marx afirmava que o seu era o primeiro *científico* – o conhecimento da condição humana que, afinal, depois de milênios espancada por ondas de necessidade histórica, permitia à humanidade agarrar o leme da nau do Estado e guiá-la a porto seguro. Isso só exigia que os que tinham tal conhecimento fizessem a ponte num processo chamado revolução.

Foi uma vulgarização tão brilhante de arraigados temas religiosos e filosóficos que continuou a fascinar as gerações subseqüentes. Combina um melodrama simples e atraente para as pessoas que pretendia mobilizar – o proletariado ignorante – com um aparato de idéias capaz de excitar seguidores mais intelectualizados. Hegel fora tentado a achar que história tinha, em certo sentido, acabado; Marx adotou a idéia e situou-a no futuro como um projeto pelo qual lutar. Ao contrário de Hegel, ele condenou o Estado ao que os marxistas chamariam mais tarde de “lata de lixo da história”. Muito do que até aqui constituiu a civilização desapareceria com efeito no novo tempo: por exemplo, a moralidade e a lei. A própria filosofia, esse tortuoso corpo-a-corpo com complicadas abstrações que remontavam a Tales e aos pré-socráticos, seria substituída por uma consciência direta e não mediada da realidade humana, acessível a todos. Como escreveu Marx numa das suas frases mais famosas: “Os filósofos até aqui apenas interpretaram o mundo, cumpre agora mudá-lo.”

O marxismo é importante não apenas do ponto de vista histórico, mas também porque serviu de modelo a muitas revelações posteriores semelhantes. Seus devotos experimen-

taram o imenso entusiasmo das pessoas para quem todos os elementos confusos da vida de repente faziam sentido, entravam nos eixos. Foi assim bem diferente do escrito político. Você pode ser um liberal ou conservador apaixonado, apoiar o parlamento ou o rei, defender ou ser contrário ao direito de voto e assim por diante, sem sequer imaginar que tais entusiasmos constituíam uma revelação. De fato, numa época em que a fé cristã declinava, o marxismo foi o pacote econômico que supriu seus seguidores com uma política, uma religião e uma moral, tudo de uma vez. Por essa mesma razão, não é uma doutrina política, embora viesse a ser algo bem mais importante se suas alegações fossem aceitas. As doutrinas políticas oferecem razões e dialogam entre si. O marxismo só podia decretar a verdade. Para Marx, a política é apenas a espuma de processos mais fundos. Temos portanto que fazer uma distinção entre o marxismo e outras revelações do tipo, por um lado, e por outro as doutrinas políticas, que têm uma lógica bem diferente. Podemos chamar de ideologias essas doutrinas que oferecem uma libertação na terra. E nossa próxima tarefa é explicar essa curiosa palavra – ideologia.

Ela foi inventada em 1797 por um filósofo francês chamado Destutt de Tracy, que escapara por um triz ao Terror pós-revolucionário. Ele trabalhava no projeto central dos filósofos daquele período: clarear o entendimento com a submissão dos conceitos ao teste da experiência e o descarte daqueles que se mostrassem falhos. Podia ter chamado essa nova ciência de psicologia, mas achou que a origem da palavra (do grego *psyché*, “alma”) podia passar a idéia inaceitável de alguma coisa espiritual. Então inventou “ideologia” e a coisa pegou. Seus defensores logo passaram a ser chamados de *ideólogos*. Republicanos liberais na confusa década da revolução, viriam a apoiar um jovem oficial que se projetava, de

nome Bonaparte. Este, porém, logo iria abandoná-los, referindo-se desdenhosamente aos *idéologues* como teóricos cuja intromissão na política era mais prejudicial que benéfica. Destutt de Tracy continuou a desenvolver sua ciência do entendimento, ao longo de quatro volumes, até 1815, mas a palavra “ideologia” só sobreviveu naquele momento como forma ocasional de expressar desprezo pelos intelectuais sonhadores.

Em 1846, Marx e Engels escreveram vasta obra intitulada *A ideologia alemã*, em que atacavam seus ex-aliados do círculo de jovens hegelianos. Possuindo, como acreditavam, a verdade sobre como funcionava a sociedade, precisavam de um termo para descrever as falsas crenças daqueles (especialmente a burguesia) que não conseguiam transcender sua situação social. Pegaram a palavra “ideologia”. A obra só foi publicada em 1926, mas a palavra tinha sido lançada em outra direção. E logo ficará claro que continha duas idéias opostas: a de verdade e a de falsidade. Ideologia significava (para os *idéologues*) uma higiene filosófica reveladora da verdade e (para Marx) a própria falsidade que precisava ser eliminada. O problema da aparente contradição desaparece, no entanto, quando a pessoa percebe que a falsidade dessas idéias falsas é assegurada pela verdade de suas próprias idéias. Ideologia refere-se, por assim dizer, aos pólos negativo e positivo de uma convicção dogmática. Os marxistas tinham uma compreensão verdadeira do mundo, de modo que qualquer coisa a contradizê-los devia ser falsa – isto é, ideológica, que significava tanto falsa quanto falsa *por* refletir a posição social errada. O mesmo uso ambíguo marca as versões anarquistas da verdade ou as feministas radicais. Quando se percebe essa simbiose, o termo ideologia pode ser usado sem séria confusão referindo-se *tanto* à verdade *quanto* a todas as outras

crenças consideradas falsas *em relação àquela crença*. Ideologia, assim, esgota todo o campo da verdade e do erro, na medida em que alguém julga saber, como Marx e seus seguidores julgavam, o que é a verdade.

Temos que acompanhar mais um pouco as aventuras deste mundo. A primeira aventura aconteceu dentro do próprio marxismo. Para o marxismo as idéias refletem as condições materiais, e as falsas idéias da burguesia, refletindo as condições burguesas, constituem a “ideologia burguesa”. Mas uma vez que todas as idéias seriam socialmente produzidas, tem que surgir a pergunta: de onde viriam as idéias comunistas? A saída era que elas resultavam como bolhas da experiência do proletariado, que estava destinado a produzir o comunismo revelador da verdade. Dessa forma, o marxismo era a ideologia – o conjunto de idéias socialmente determinadas – do levante proletário, o que vinha a ser também verdade. Tal é a visão, por exemplo, de Lenin, o mais famoso marxista de sua geração.

Uma segunda evolução resultou do crescimento da ciência política como disciplina acadêmica, especialmente nos Estados Unidos, no final do século XIX. O material então disponível para estudo era uma miscelânea de teorias de todos os que, em diversos idiomas, haviam escrito sobre política. Faltava a palavras como “teoria” e “doutrina” a auréola técnica exigida por uma ciência em formação, de modo que “ideologia” acabou sendo usada para referir-se a toda essa miscelânea de crenças, incluindo tanto as idéias políticas como o que viemos demarcando como um tipo especial de criação. “Ideologia” era um termo estrangeiro que causava impressão e iria gerar muitos livros com capítulos descrevendo os argumentos dos vários “ismos” de que se compõe o debate político.

A história dessa palavra é, portanto, notável, por abranger, como faz, o verdadeiro, o falso e o político. Uma vez que toda uma indústria acadêmica se desenvolveu em torno do projeto de construir os muitos e diversos significados desse termo, há uma clara demanda por deixá-lo à mercê do misticismo das nomenclaturas. Mas sua continuidade com o passado indica que permanece útil. As ideologias, em contraste com as doutrinas políticas, reivindicam uma verdade exclusiva. Elas explicam não apenas o mundo, mas as falsas crenças dos adversários também. Os ideólogos possuem o conhecimento há muito buscado sobre como abolir a política e criar a sociedade perfeita. Como se poderia colocar à prova tal pretensão? O próprio Marx escreveu nas suas *Teses sobre Feuerbach*, de 1846, que os problemas teóricos encontravam solução na prática. O caráter lógico do marxismo, como de outras ideologias, é por esse teste revelado nas ações dos seus seguidores quando chegam ao poder. O que invariavelmente fizeram foi instituir um reino da verdade, no qual a discussão desaparece e nada além da ideologia é ensinado nas escolas, universidades, meios de comunicação, tribunais, em toda parte. E essa característica do marxismo é uma verdade universal não afetada pela cultura. Entre os hispano-americanos de Cuba, em muitos Estados da África, na China e sobretudo na União Soviética, até a sua extinção, adotou-se exatamente a mesma política, pois ela decorre diretamente da própria ideologia.

É fácil confundir ideologias e doutrinas políticas, porque sua aparência é sempre em grande parte determinada (como acontece com todos os exercícios retóricos) pelo público e o contexto. Os comunistas e outros ideólogos que atuam nos Estados democráticos liberais têm que apresentar suas crenças como se fossem meramente opções políticas a apoiar com

razões gerais e defensáveis, pois o dogmatismo ideológico meramente parece absurdo exceto na conversa entre camara-das de fé. Por outro lado, o entusiasmo pode contaminar *qualquer* doutrina política com a crença de que somente os seus princípios podem salvar o mundo do mal. Os libertários que acreditam que os problemas políticos são causados apenas por governos que interferem nas relações contratuais naturais dos indivíduos estão passando de uma lógica retórica para a ideológica. “Democracia”, às vezes, é o lema daqueles que acham que todos os problemas políticos poderiam ser resolvidos se nós pelo menos virássemos uma *verdadeira* democracia (que ainda não somos). Pode-se dizer que a ilusão essencial da ideologia é que seja possível uma estrutura social cuja consecução permitiria a agentes racionais criar um mundo feliz.

A ideologia é comumente marcada pela presença de uma tríplice estrutura teórica. O primeiro estágio revela-nos que o passado é a história da *opressão* de alguma classe abstrata de pessoas. Ocupa-se dos trabalhadores como classe, não (como deveria ocupar-se um político) dos trabalhadores num tempo e lugar dados; ou das mulheres em geral ou dessa ou daquela raça. Descontentamentos específicos são todos varridos na sintomatologia da opressão estruturalmente determinada. O dever atual é portanto mobilizar a classe oprimida na *luta* contra o sistema opressivo. Essa luta não se limita às áreas convencionais da política. Desencadeia-se por toda a parte, mesmo nos profundos recessos da mente. E o objetivo dessa luta é alcançar uma sociedade plenamente justa, processo geralmente chamado de *libertação*. A ideologia é assim uma variação sobre o tema triplo da opressão, luta e libertação.

A política, ao contrário, assume que qualquer Estado contém muitas formas de vida e que uma ordem política

receptiva deve tornar possível aos cidadãos seguirem suas inclinações. Uma das implicações de tal prática é que grande parte da vida *não* terá a ver com política mais do que grande parte do futebol consiste em discutir com o árbitro. A doutrina de que *tudo* é político é sinal infalível do projeto ideológico de substituir a norma da lei pela condução do povo. Uma implicação extra é que a sociedade será necessariamente imperfeita, pois, se possibilita que as pessoas sejam moralmente responsáveis, algumas certamente serão irresponsáveis.

A ideologia desafia a política em nome de um ideal no qual todos os desejos são satisfeitos, mas primeiro ela simplifica a questão tirando de campo tudo que não esteja numa lista extraordinariamente limitada de desejos que em geral são chamados “necessidades”. A palavra “comunidade” é muitas vezes usada no sentido de uma forma simples de vida que todos vivemos num papel único, básico, de camaradas, freiras, hedonistas ou, meramente, seres humanos. O ideólogo clássico dos últimos dois séculos sonhou com o drama revolucionário. Sua única concepção da atividade política era trabalhar para produzir esse grande evento. Nenhuma mariposa jamais voou para as chamas com mais entusiasmo que o revolucionário. As revoluções revelaram-se o que os usuários de droga chamam de *bad trip*, mas o sonho de que surgiu o drama está longe de ter morrido. Veremos a seguir como ele se mescla a correntes mais profundas do pensamento contemporâneo.

13 *A política sobreviverá ao século XXI?*

Maquiavel conta no Livro III dos *Discursos sobre os primeiros dez livros de Tito Lívio* a história de um rico romano que deu comida aos pobres durante uma epidemia de fome e que foi por isso executado por seus concidadãos. Argumentaram que ele pretendia fazer seguidores para tornar-se um tirano. Tal reação ilustra a tensão entre moral e política e mostra que os romanos se preocupavam mais com a liberdade do que com o bem-estar social. Também ressalta o fato de que a maneira como julgamos as ações depende da idéia que fazemos de política. Júnio Bruto, que libertou os romanos dos tirânicos Tarquínios, mais tarde executou os próprios filhos por conspirarem contra o novo regime. Isso mostra que a política é um negócio sujo ou que apela às mais heróicas disposições possíveis ao ser humano? Certamente esses romanos não podem se encaixar na visão moderna de que a política é meramente uma indústria de serviço que nos permite dar seguimento ao jogo da vida ou de que os governantes devem criar uma sociedade perfeitamente justa.

Os políticos e funcionários públicos modernos aumentam seu poder dando comida aos famintos e necessitados, mas não os executamos por isso. Quer isso dizer que *não* nos preo-

cupamos com a liberdade? Não penso assim, mas a diferença entre nós e os romanos levanta de fato algumas questões agudas. São questões que têm a ver com o futuro da própria política – e especular como serão as coisas é elemento fundamental do pensamento político. Não há união mais importante em política do que a que existe entre presente e futuro. Consideremos, portanto, como modelo dessa argumentação a questão da moralidade e a política. Pode ser colocada dessa forma: a filantropia, a caridade, o altruísmo e a ajuda aos pobres são talvez moralmente admiráveis, mas qual é a sua importância política?

A questão torna-se ainda mais penetrante se lembrarmos que a política nasceu de certas condições históricas e pode muito bem morrer da mesma maneira. Pode morrer porque algo novo e melhor está surgindo; ou talvez porque algo muito velho e de grande poder de recuperação está tomando nova forma. Mas se a atividade política *tivesse* que morrer, a instituição do Estado iria com ela. Atacar uma é ameaçar o outro. Já discutimos o desafio ideológico que ataca o Estado em nome de uma sociedade perfeitamente justa, onde “sociedade” é um termo chave, em parte porque seu caráter real é convenientemente vago e em parte porque a sociedade pode agüentar (e o Estado não) um sistema *único* de vida. Esse sistema único substituiria a política pelo julgamento moral e seria uma sociedade perfeita no curioso sentido de que não haveria crime, ganância ou pobreza porque as pessoas teriam sido perfeitamente socializadas. Como seria uma perfeição moral sem esforço, poderíamos descrevê-la indiferentemente como o triunfo ou a extinção da moralidade. Essa é uma das versões do paradoxo que estamos examinando.

Podemos chamar esse poderoso projeto de “moralismo político”. Está funcionando no momento em diversas áreas e

pode-se ilustrar a maneira como funciona observando o projeto de substituição do Estado nacionalmente soberano pela ordem moral internacional emergente. Às vezes o internacionalismo é apresentado como um projeto a ser apoiado; mais comumente parece uma análise da inevitável (e desejável) evolução dos negócios.

O primeiro problema para o qual o internacionalismo constitui uma resposta é o da guerra. Vimos anteriormente que se pensava que as monarquias fossem a causa das guerras e as repúblicas, a solução. Nessa nova versão do argumento de que as guerras são o produto de instituições ruins, o Estado nacionalmente soberano é considerado a causa da guerra e o crescimento do governo internacional, a solução. A teoria de que instituições ruins causam males sociais supõe que os seres humanos são criaturas plásticas que refletem as instituições em que vivem. Quer dizer, supõe que há pouco ou nada que se possa chamar de “natureza humana”. Se os seres humanos são tão maleáveis, dever-se-ia seguir que seríamos capazes de resolver não só o problema da guerra como também um outro, bem mais fundamental, que é o da própria justiça. E, seguindo o raciocínio, alguns internacionalistas buscam nada menos que uma justa distribuição, entre todos os povos do planeta, dos benefícios materiais e morais (vale dizer, dos direitos) disponíveis no mundo moderno. Da forma como essa doutrina se manifesta, revela-se que a ambição de substituir a política pela moralidade envolve a abolição de dois pilares centrais da política: o indivíduo, voltado para o interesse próprio, e o Estado-nação, com o pretexto de que é meramente a organização coletiva do egoísmo, por vezes chamado nacionalismo. A moralidade, nessa forma de argumentação, é identificada nada mais nada menos que com a doação desinteressada, considerando-se a política um negócio sujo.

Um projeto desse tipo precisa explicar por que todas as gerações, de Adão à era de Aquário, não conseguiram progredir muito nessa grande melhoria da condição humana, e aqui o argumento do moralismo político contemporâneo toma emprestado uma explicação da ideologia. Até aqui a justiça foi impedida (diz a explicação) pelos interesses das elites dominantes que sempre controlaram o Estado. Versões mais antigas do argumento justapunham ricos e pobres, burguesia e proletariado, imperialistas e povos dominados. A teoria mais recente concentrou-se na relação de opressão: brancos oprimindo negros, homens oprimindo mulheres e assim por diante. E, embora muito disso seja uma caricatura melodramática, de fato corresponde a uma característica fundamental da política desde os tempos de Sólon até hoje.

Essa característica é o fato de que a política tem sido o negócio dos poderosos: cidadãos, nobres, proprietários, patriarcas – todos tinham poder e status. Era essencial à idéia de Estado, em todas as suas formas, que ele fosse uma associação de homens *independentes* que dispunham de recursos próprios. Os direitos dessa elite foram, durante séculos, generalizados para se tornar os modernos direitos universais do homem, mas primeiro se tornaram operacionais como o status desfrutado pelos poucos poderosos. Era precisamente por se compor de personagens autoritárias que o Estado não podia virar despotismo. Com projetos próprios, indivíduos poderosos desse tipo não tinham qualquer inclinação para ser instrumentos do projeto de outro. É precisamente nesse sentido que despotismo e política se opõem – e o Estado caracterizou-se pelo direito do homem (e, com o tempo, da mulher) de dispor de sua propriedade.

O moralismo político, no entanto, encara a independência dos cidadãos não como uma garantia de liberdade

mas como uma barreira ao projeto de moralizar o mundo. Indivíduos independentes dispondo de suas propriedades como bem entendem – isso é considerado egoísmo e a causa da pobreza. Aham que um mundo socialmente justo requer uma distribuição racional dos bens que fluem de forma tão abundante numa sociedade moderna. Mas os Estados cuja autoridade é constitucionalmente limitada a governar dentro da lei são instrumentos imperfeitos para a imensa tarefa da distribuição racional e da resultante necessidade de retificar as atitudes nas quais se funda a injustiça. A entidade chamada “Estado” poderia adequar-se, porém, a essa tarefa formidável se mudasse seu caráter. E esse caráter tende de fato a mudar com cada acesso do poder central para dispor da riqueza que uma economia gera.

A política moderna está assim gerando um notável dilema. Moralizar a condição humana só é possível se podemos fazer o mundo corresponder a alguma concepção de justiça social. Mas acontece que só podemos superar as desigualdades do passado se instituímos precisamente o tipo de ordem social – o despotismo – que a civilização ocidental desde tempos imemoriais considera incompatível com seus costumes livres e independentes. A promessa é justiça, o preço é a liberdade.

Como tudo o mais na vida, a política envolve escolhas difíceis e a melhor coisa a fazer com uma escolha difícil é evitá-la. Um abracadabra semântico ajuda. Surgiu um sentido bem novo de “política” para fazer esse trabalho e, a não ser que não o percamos de vista, ficaremos todos à deriva para compreender o mundo moderno. A essência desse novo significado é que a “política” é feita para abranger cada detalhezinho da vida. É um desvio semântico que ajuda de modo bem desavergonhado. Ilustremos ao acaso. As imagens

produzidas por um fotógrafo que ampliou as cicatrizes no pulso de um suicida frustrado são descritas na imprensa como “um equilíbrio sutil entre o confessional, o formal e o político”. O produtor que colocou numa telenovela cenas de lesbianismo, espancamento de crianças, seqüestro e outras questões sociais teria dito: “Foi uma decisão consciente trazer a política de volta ao horário.” A política transpôs seus territórios habituais, que são as câmaras legislativas, os ministérios e as campanhas eleitorais, para perambular pelas ruas e invadir os mais íntimos recessos do lar, a cozinha e o quarto. Tornou-se sinônimo de valores como um todo.

Façamos a distinção precisa: a política no mundo moderno foi geralmente a atividade de lidar com esse negócio da associação civil, do Estado, que proporcionou a estrutura formal dentro da qual os indivíduos podiam produzir e consumir, se relacionar socialmente, participar ou não de devoções religiosas e se expressar artisticamente. A política era definida estritamente por seus limites e o limite era o que se fazia necessário para essa complexa civilização funcionar.

Nesse novo sentido de política, porém, não há limites: ali onde as pessoas cortam os pulsos, as crianças são espancadas ou as lésbicas não são plenamente aceitas, deve-se assumir uma ação *política* e o que ela exige é que as atitudes sejam mudadas para que, afinal, prevaleça a harmonia. A política torna-se, numa famosa fórmula em ciência política, “autorizada alocação de valores”. Em outras palavras, cabe à sociedade nos dizer o que devemos admirar ou condenar.

Seria difícil exagerar o alcance e a importância dessa transformação. Como se chegou a ela? Por que meio? A resposta óbvia é que o juízo público veio a depreciar tudo o que é independente como egoísta, mas também a concentrar-se nos sofrimentos dos pobres dependentes como uma con-

denação moral da nossa ordem social. Desde o início da era moderna, o Estado dispôs através da Lei dos Pobres que as paróquias deviam se responsabilizar pelos indigentes, mas, a não ser em ocasiões com ameaça de desordem, os pobres até recentemente não tiveram importância política. Ao longo do século XIX, porém, com a ampliação do direito de voto, o bem-estar social tornou-se tão interessante para os governantes quanto sempre fora a guerra. Inimigos externos, de um lado, e os pobres, de outro, eram politicamente interessantes porque constituíam uma razão para o exercício de um impressionante poder administrativo e de governo. Os pobres tornaram-se, com efeito, tão interessantes que não podiam ser dispensados – foram elaboradas definições inteiramente novas de pobreza, relacionadas aos níveis crescentes de renda média, de modo não apenas a preservar os pobres como na verdade aumentar o seu número. Simultaneamente, novas classes de membros supostamente oprimidos da sociedade contemporânea começaram a se utilizar da pobreza para obter benefícios nos Estados que praticam a redistribuição.

Foi assim que no século XX o Estado descobriu a dependência, que anteriormente ocupara apenas uma estreita faixa na esfera da moralidade. Uma virtude moral, a caridade, sob forma politizada, expandiu-se a ponto de tomar a política. Foi uma evolução significativa, por muitas razões. Uma delas é que a dependência é um conceito particularmente interessante, pois revela o comando de um pensamento religioso. A essência do cristianismo é que somos todos criaturas inteiramente dependentes de Deus. Os ateístas do século XIX pensavam que Deus era meramente uma fantasia consoladora, mas insistiam igualmente que o homem era uma criatura dependente – só que não de Deus, mas da sociedade. Em termos marxistas, por exemplo, os individualistas burgueses,

como pessoas que sofrem da ilusão de serem autocriaturas, correspondem àqueles que em termos cristãos padecem do pecado do orgulho: em vez de Deus (ou da sociedade), colocaram-se a si mesmos como centro do universo. Em termos dessa nova tendência religiosa, o interesse próprio é um pecado porque proclama o eu independente da sociedade. O ideal é que todos contribuíssemos para a sociedade de forma altruísta e dela recebêssemos apenas os serviços de saúde, educação e outros que ela fornece igualmente a todos.

A política está, portanto, tão indissolúvelmente ligada à nossa humanidade que uma transformação do Estado afeta a religião, a cultura, a moralidade e muito mais. Isso não é menos verdade quando a transformação ocorre tão gradualmente que não conseguimos percebê-la. As mudanças aqui são, como sempre, mascaradas pelas devoções morais correntes em uma sociedade. Mas podemos analisar certos aspectos do moralismo político distinguindo entre a *substância* e o *estilo* políticos. A substância do moralismo político encontra-se nas detalhadas atitudes morais que inculca: a saber, que o alívio do sofrimento requer que sejamos governados por especialistas que exijam de nós uma atitude de maior sacrifício diante da vida.

O estilo é mais teórico que prático, mais abstrato que concreto. Desde a Revolução Francesa, a política tem sido comumente discutida em função do que os problemas locais requerem do sistema em vigor. Mesmo onde a política não deu inteiramente lugar à ideologia, como no Ocidente liberal democrático, tem sido objeto de incansável preocupação com a ação para executar projetos de melhoramento. Tom Paine, por exemplo, achava que os direitos do homem forneciam uma teoria para guiar os legisladores na criação de uma sociedade melhor, mas não achava que sua geração tinha o

direito de constanger as que viriam depois. Em nossos dias mais confiantemente teóricos, os políticos se vêem engajados na tarefa de fundar de uma vez por todas uma sociedade mais justa. Uma vez construída essa sociedade, não precisará ser mudada.

Seus elementos constitutivos são necessariamente os corações das pessoas. Ela se assenta na conduta resultante de atitudes corretas. E aqui de novo encontramos um traço da moderna transformação política cujo caráter pode ser melhor captado na caricatura do totalitarismo. Lembre-se de que os líderes totalitários bajulavam e engabelavam as massas, declarando-as inspiradoras de todo o progresso, quando na verdade não davam a menor importância a elas, matando-as e impondo-lhes o peso morto da ideologia. As democracias modernas exibem uma evolução semelhante. Os governantes são eleitos por cidadãos mas tratam esses cidadãos como se fossem estúpidos. De fato, o paradoxo é que um eleitorado tratado com tal ousadia pelos governantes como estúpido ainda tenha a autoridade de elegê-los. Extraordinária contradição está surgindo entre a teoria e a prática da democracia.

A evidência de que isso vem ocorrendo tornou-se inelutável. O governo francês, por exemplo, faz uma campanha dizendo ao povo francês que deve ser mais gentil com os estrangeiros. O governo americano tem uma direção nacional de saúde que diz aos americanos o que devem ou não comer e beber. Em todos os países, os governos ditam a política educacional com o pretexto de que os pais ou pelo menos muitos deles não têm competência para saber o que é melhor para seus filhos. A legislação em muitos países controla coisas como as piadas que os cidadãos podem contar. O governo alemão legisla para forçar seus súditos a acreditar no Holocausto. O governo britânico dá orientação sobre sexo seguro.

Essas novas características do governo moderno dão a chave para a importância dos pobres e dependentes. Eles são a alavanca com a qual os governos acumulam poder sobre todos, dependentes e independentes. A suposição efetiva do moralismo político é que todo mundo é estúpido e dependente, o que é a maneira mais segura de assegurar que um mundo perfeito não pode deixar o erro infiltrar-se. A moral e os costumes são suportes frágeis de uma sociedade perfeita porque os seres humanos sempre se portam de maneira imoral e malcriada. Mas não foi somente a conduta que se tornou parte dessa nova forma de política. O próprio caráter do povo deve ser mudado, especialmente o dos grupos identificados como opressores. Os homens devem deixar de ser “machistas”, os empregadores devem ser menos “gananciosos”, os heterossexuais devem parar de “privilegiar” as idéias que têm sobre relações amorosas e a família, os brancos devem ter maior consideração para com os negros e assim por diante. E, de acordo com as autoridades médicas de todos os países ocidentais, todo o mundo deve ser menos obeso, menos suicida, menos viciado em álcool.

Podemos resumir tudo isso dizendo que quanto mais se teoriza o estilo do que costumávamos chamar de política, mais os problemas políticos vêm a ser reinterpretados como administrativos. A elaboração de leis menos opressivas sob as quais grupos diversos e por vezes conflitantes possam conviver em paz está sendo substituída pela manipulação e administração de atitudes que os grupos têm em relação uns aos outros, com a esperança de que isso por fim trará a harmonia. Em outras palavras, nessa nova forma de sociedade, os seres humanos estão se tornando a matéria a ser moldada de acordo com as últimas idéias morais.

O eco do passado sempre ilumina. *Cui bono?* – costumavam perguntar os romanos. Em benefício de quem? Num mundo igualitário, todo mundo é igual, exceto talvez os administradores de igualdade. E certamente no futuro previsível haverá um interminável e inútil trabalho para aqueles cujo negócio é ditar cada vez mais detalhadamente as regras do jogo da vida, julgar conflitos e ensinar aos incultos que pensamentos requer uma sociedade justa. A política terá morrido, mas tudo será política.

Esta introdução termina, pois, com um exemplo de teoria política, um argumento passível de provocar desacordo, talvez mesmo uma ponta de ultraje. E, se o fizer, terá mesmo alcançado ilustrar mais um aspecto dessa coisa multifacetada que estivemos a estudar. Adeus.

Leituras adicionais

Primeiro, os clássicos do pensamento político, que são de leitura extraordinariamente agradável (foi por isso que se tornaram clássicos) e constituem uma linguagem referencial na qual todos os estudantes de política discutem a matéria. Maquiavélico, marxista, hobbesiano etc. são termos políticos chaves. Os livros aqui listados estão disponíveis em uma variedade de edições.

Platão, *A república*.

Aristóteles, *Política*.

Maquiavel, *O príncipe*.

Hobbes, *Leviatã*.

Locke, *Segundo tratado de governo*.

Rousseau, *O contrato social*.

Burke, *Reflexões sobre a revolução em França*.

Stuart Mill, *Da liberdade*.

Marx e Engels, *Manifesto do Partido Comunista*.

Tocqueville, *Da democracia na América*.

Há muitos livros introdutórios à ciência política, relações internacionais, economia política e assuntos correlatos. Se- guem algumas obras importantes, a maioria das quais resistiu ao teste do tempo.

- Gabriel Almond e Sidney Verba, *The Civic Culture* (Sage, 1989).
- Gabriel Almond e Sidney Verba, *The Civic Culture Revisited* (Sage, 1989).
- Walter Bagehot, *The English Constitution* (Fontana, 1988).
- Brian Barry, *Political Argument* (Harvester Wheatsheaf, 1990).
- Hedley Bull, *The Anarchical Society* (Macmillan, 1977; 2ª ed. 1995).
- Bernard Crick, *In Defence of Politics* (Penguin, 1993).
- Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America* (Harcourt Brace, 1962).
- F.A. Hayek, *The Road to Serfdom* (Routledge, 1991).
- Elie Kedourie, *Nationalism* (Blackwell, 1993).
- Ferdinand Mount, *The British Constitution Now* (Mandarin, 1993).
- Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics* (Liberty Press, 1991).
- Mancur Olson, *The Logic of Collective Action* (Harvard University Press, 1965).
- Arlene Saxonhouse, *Women in the History of Political Thought* (Praeger, 1985).
- R.H. Tawney, Equality (Volume I de *Theories of the Mixed Economy*, ed. David Reisman, Pickering and Chatto, 1994).
- Sidney Verba e Norman Nie, *Participation in America* (University of Chicago Press, 1987).
- Kenneth Waltz, *Man, The State and War* (Columbia University Press, 1965).

Índice remissivo

- Adão 132
África 66
África do Sul 17
albigense, heresia 39
Alemanha 30, 39, 48, 63, 73, 90,
121, 137
anabatistas 119
anglo-saxões 37
Aníbal 33, 34
Aristófanis 22
Aristóteles 18, 21, 23, 27, 28,
60
Artlee, Clement 82, 83
Áustria 69, 73

Bacon, Francis 27, 120
Bagehot, Walter 86
bascos 64
Bélgica 76
Bem-estar Social 86, 98
Bentham, Jeremy 106
Bethman, Hollweg 76
Bodin, Jean 53
Bolena, Ana 50
bolcheviques 94
Botero, Fernando 51
Bretanha 64

Brutus, Júnio 31, 129
Brutus, Marcus 32
Burke, Edmund 93, 96-7

César, Júlio 32
Calígula 10
Carlos I 54
Carlos Magno 30, 39
Cássio, Caio 32
Castro, Fidel 16
Cavour, conde Camillo 75
Cervantes, Miguel de 63
China 9, 38, 71, 81
cristianismo 20, 36-46, 58, 68,
76, 119, 123
Churchill, John 73
Churchill, Winston 75, 82, 83,
90
Cícero, Marcus Túlio 18, 34, 52
ciência política 79-90
Clausewitz, Karl von 69
Cleon 22
Clóvis 68
conservadorismo 91, 92, 95,
96-8, 101
Corday, Charlotte 16
Cruz Vermelha 76

- Danton, Georges 16
 Davi, rei 10
 Declaração de Independência dos EUA 96
 de Gaulle, Charles 74, 90
 democracia 20, 26, 33, 103, 106-9, 137
 despotismo 9-18, 50, 92, 93, 132, 133
 Destutt de Tracy, Antoine 123
 dilema do prisioneiro 117
 Diódoto 23
 Disraeli, Benjamin 82
- Elizabeth I 49
 Engels, Friedrich 121-2, 124
 Esopo 18
 Espanha 73
 Essex, conde de 50
 estoícos 76
 EUA 71, 74, 80, 82, 83, 85, 99, 104, 108, 112, 137
- fascismo 94
 Ferguson, Adam 120, 121
 Fox, Charles James 96
 França 31, 39, 73, 74, 75, 79, 82, 90, 96, 112, 120, 137
 francos 37, 68
- Gilbert, W. S. 91, 93
 Gladstone, William Ewart 82, 83
 godos 37
 Goldwater, Barry 90
 Grã-Bretanha 28, 74, 79, 86, 87, 95, 96
 gregos 10-3, 18, 19-28, 29-30, 35, 50
- Grey, lady Jane 50
 guerra 68-78
 Guerra Civil Americana 80
 Guerra de Independência dos EUA 80
 Guilherme de Orange (III da Inglaterra) 73
- Harum al-Rachid 9
 Hegel, Georg W.F. 56, 65, 76, 121-2
 Henrique VIII 54
 Heródoto 18
 Hitler, Adolf 10, 94
 Hobbes, Thomas 52-4, 65, 70-1, 75, 104, 105, 106
 Horácio 29
 hunos 37
- idealismo 77
 ideologia 119-28
 Índia 10, 38, 74
 Inglaterra 30, 40, 41, 48, 75, 95, 96, 104, 119
 Irlanda 64, 83
 israelitas 9-10
 Itália 51
- Jaime I 54
 James, William 93
 Jaime, duque de York 95
 Jefferson, Thomas 74
 João, rei 40
 judeus 10
 justiça 9, 81, 101-6, 120, 131
- Kennedy, John 85
 Koestler, Arthur 85
 Kremlin 79

- leis reformistas 81, 82
Lenin 125
liberalismo 91, 94-8, 101
liberdade 81, 96-107
Licurgo 24
Lincoln, Abraham 83
Locke, John 54
Lombardia 39
Londres 79
Lucrécia 31
Luís XIV 73
Louisiana, aquisição da 74
- McDonald, Ramsay 82
Magna Carta 40, 82
Maquiavel, Nicolau 18, 31, 35, 43, 51, 81, 129
Malthus, Thomas 61
Mann, Thomas 7
Marat, Jean-Paul 16
Marco Antônio 32
Marx, Karl 31, 65, 71-91, 121-6
Mary Stuart, rainha da Escócia 49
Mazzini, Giuseppe 64
meios de comunicação 83
Melbourne 82
Menênio Agripa 57
monopólio 72-3
Monroe, Doutrina 74
Morus, Thomas 50, 54
Mussolini, Benito 94
- Napoleão 31, 73, 75, 76, 124
nacionalismo 64, 66
nazismo 70, 82, 93-4
neoliberalismo 97-8
Nero 10
- oligarquia 20, 25-6, 33, 103
Otávio 32
- Paine, Thomas 136
papa, papado 45
parlamentos 40-1
partido 91-100
Partido Democrata (EUA) 90, 91, 99
Partido Republicano (EUA) 91
Partido Trabalhista Britânico 87, 98
Peel, Robert 82
Pérides 13, 28
Pérsia 11
Platão 18, 19, 22, 27, 28, 102
Plutarco 57
Polônia 69, 74
Políbio 27, 33-4
Pope, Alexander 110
Primeira Guerra Mundial 29, 76
Provença 39
Prússia 69, 73
público e privado, diferença entre 13
puritanos e realistas 81
Putney, debates de 49
- Rabelais, François 63
Racine, Jean 63
racionalidade 116-7, 132
realismo 76
Reforma 47, 59
Revolução Francesa 31, 47, 55, 73, 82, 123, 136
Richelieu, cardeal 75
Robespierre, Maximilien 16

- romanos 11-2, 18, 27, 29-35, 42,
49, 50, 51, 57, 69, 71, 76,
129, 138
Rômulo 29, 31, 45
Rousseau, Jean-Jacques 107
Rússia 69, 73, 74, 105
- Saint-Just, Louis de 16
Samuel 10
santo Agostinho 29, 42, 105
são Paulo 42
são Pedro 45
são Tomás de Aquino 58, 60
Sabóia 39
Salomão 10
Segunda Guerra Mundial 82
Sérvia 64
Shaftesbury, lorde 98
Shakespeare, William 18, 48,
57
Sherazade, 9
Smith, Adam 121
soberania 53-4
socialismo 95, 98, 101
Sócrates 19
Sólon 25, 132
Stalin 10, 15
Suécia 73
- Suez, canal de 74
- Talleyrand 76
Tales de Mileto 122
Tarquínio, o Soberbo 31
teatro da política 79
Teseu 24
Thatcher, Margaret 98
Tocqueville, Alexis de 108
torres 82
totalitarismo 92, 137
Truman, Harry S. 85
Tucídides 22, 24, 28
turcos 94
- URSS 15, 71, 82; *ver também* Rú-
sia
- Verdun, tratado de 39
Vestfália, tratado de 55
visigodos 37
- Washington 79
Watergate 54
whigs 82, 95-6
Wilson, Harold 82
- Yeats, W.B. 7



A política é assunto polêmico e complexo, sendo fácil tomarmos a parte pelo todo. O autor faz convergir nesta brevíssima introdução os diversos ramos da política, discutindo ao mesmo tempo o desgastante cotidiano da democracia e a atração pelos ideais de liberdade e justiça.

Política: uma brevíssima introdução abrange um enorme leque de assuntos: de sistemas de governo a relações internacionais, passando pela herança literária de pensadores como Platão e Maquiavel e pela transformação da própria noção de política, desde a Antiguidade até nossos dias.

Escrito com humor delicioso e invejável lucidez, este é um guia indispensável para estudantes, estudiosos e curiosos pelo assunto.

KENNETH MINOGUE é professor de ciência política na London School of Economics and Political Science. Nascido na Nova Zelândia, é autor de várias obras e artigos sobre política e comentarista de televisão sobre questões da União Européia.

J·Z·E Jorge Zahar Editor

ISBN 85-7110-459-X



9 788571 104594